Collection ÉTUDES SYRIAQUES

Direction
ALAIN DESREUMAUX
FRANÇOISE BRIQUEL CHATONNET
MURIEL DEBIÉ

Comité scientifique

FRANÇOIS CASSINGENA-TRÉVEDY
DOMINIQUE GONNET, s.j.
JEAN-CLAUDE HAELEWYCK
FLORENCE JULLIEN
ISABELLA JURASZ
BERNARD OUTTIER
MARIE-JOSEPH PIERRE
ANDREA SCHIMDT
DAVID TAYLOR
CLAUDE VIBERT

Volumes parus

1 - *Les Inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 – *Les Apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

3 - *Les Liturgies syriaques*
édité par F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris, 2006.

4 – *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*
édité par D. Gonnet et A. Schmidt, Paris, 2007.

En préparation

5 – *L'Ancien Testament en syriaque* (parution prévue en 2008).

ÉTUDES SYRIAQUES

4

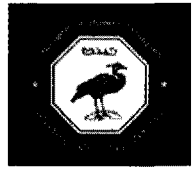
Les Pères grecs dans la tradition syriaque

Volume édité par

A. SCHMIDT et D. GONNET, s.j.

Ouvrage publié avec
le concours du

Centre National de la Recherche Scientifique
Laboratoire UMR 8167



© 2007, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16 RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3799-5

Tous droits réservés

Photo de couverture :
Les saint évêques Basile le Grand et Athanase d'Alexandrie,
Monastère de Moïse l'Ethiopien, Nebk (Syrie)
© Mat IMMERZEEL (Paul van Moorsel Centre for Christian Art and Culture
in the Middle East, Université de Leiden, Pays Bas)

En hommage à Alois Cardinal GRILLMEIER, s.j

Remerciements

La table ronde à l'origine de ce volume a été organisée par A. Schmidt à l'Institut orientaliste de l'Université Catholique de Louvain avec le soutien du Fonds National de la Recherche Scientifique, du Commissariat général de la Communauté française Wallonie-Bruxelles (CGRI), de la Faculté de Philosophie et Lettres, et du Département des Etudes Grecques, Latines et Orientales (Université Catholique de Louvain).

Notre vive gratitude va aux directeurs de la collection – Mesdames Françoise Briquel-Chatonnet et Muriel Debié, Monsieur Alain Desreumaux – qui ont participé à la relecture des épreuves.

PRÉFACE

Andrea SCHMIDT
Institut orientaliste, Université catholique de Louvain

Dès les origines de l'acculturation de la civilisation chrétienne syriaque dans le monde romano-byzantin, les Pères de l'Église d'expression grecque exercèrent une influence considérable sur la littérature, la théologie et la spiritualité syriaques. Ils furent lus dans les écoles et les monastères et intégrés au cursus d'études scolaires. L'intérêt des chrétiens syriaques pour la culture grecque déclencha un mouvement de traduction dès les débuts mêmes de la littérature syriaque. Cette appropriation des œuvres patristiques, bien complexe, fut continue dans les Églises syriaques jusqu'à l'époque médiévale. Depuis lors, les Pères grecs font partie intégrante de la littérature des chrétiens syriaques. Le mouvement de traduction se répercuta aussi bien sur le vocabulaire que sur la syntaxe des écrivains syriaques. Les œuvres des Pères grecs, à savoir des théologiens ainsi que des grammairiens et des philosophes, ont offert aux savants de langue syriaque une source essentielle d'échange intellectuel. Nonobstant les controverses christologiques et les ruptures, à partir du IV^e^ siècle, entre les Églises syriaques (syro orthodoxe et syro-orientale) d'un côté et avec l'Église romano-byzantine de l'autre (conciles d'Éphèse en 431 et de Chalcédoine en 451), les auteurs grecs ne cessèrent d'être lus, traduits et dépouillés chez les syriens. L'activité se poursuivit même au-delà de l'arrivée de l'islam. Elle offrit aussi aux musulmans, par le biais des traductions des œuvres scientifiques du syriaque ou du grec en arabe, un accès privilégié à l'héritage intellectuel del'hellénisme chrétien aussi bien qu'à la philosophie antique.

Cet ouvrage consacré à l'héritage patristique grec dans le monde syriaque est issu d'une table ronde de la *Société d'études syriaques* organisé à l'Institut orientaliste de l'Université catholique de Louvain le 18 novembre 2006. Le colloque se voulait une synthèse sur le sujet, étudiant sous les différents angles philologiques, littéraires et historiques l'apport des Pères grecs à la culture syriaque. Dans le vaste domaine de la patristique, ce n'est pas l'étude d'un auteur

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 7-8.

grec en particulier qui a été en question dans le cadre de cette rencontre. Comme la pérégrination des manuscrits et leur circulation a été souvent accidentelle, l'état de la tradition manuscrite dont nous disposons aujourd'hui ne permet pas d'épingler avec certitude les textes grecs et auteurs les plus appréciés chez les chrétiens syriaques. Cependant, une idée de ce qui a été considéré comme autorité – au-delà des Pères cappadociens – se dessine à travers des genres littéraires tels que les homiliaires, les recueils exégétiques, les commentaires et les encyclopédies théologiques ou les compilations de ce type. Ces genres sont abordés dans le présent volume, parce que c'est essentiellement à travers eux que les savants syriaques, conscients d'un œcumène chrétien du patrimoine littéraire, manifestent leur prédilection pour des auteurs patristiques classiques. L'adaptation des écrits des Pères pour l'interprétation de la Bible constitua en effet une partie importante des efforts exégétiques syriaques. L'utilisation de l'héritage des Pères ne se limita toutefois pas au plan théologique ou philosophique. Les Pères grecs et même les auteurs païens servirent aussi de modèle en matière de rhétorique et de style littéraire. Les traductions faites sur le grec ont exercé, au travers des différentes techniques de traduction, une influence considérable sur l'évolution du lexique et de la structure grammaticale syriaque et, au-delà, sur les définitions théologiques, en matière de christologie notamment. Le prestige des Pères grecs se fait sentir aujourd'hui encore dans les discussions sur l'œcuménisme avec et entre les Églises syriaques.

Les traductions, commentaires et florilèges furent surtout produits dans les grands centres intellectuels comme Édesse, Nisibe, Mossoul et Bagdad, mais aussi dans les monastères syriaques souvent bilingues comme Qenneshre et Mar Zakkaï en Mésopotamie et en Syrie du Nord ou à Saint-Sabas en Palestine. C'est donc aussi une géographie intellectuelle de la transmission et de l'acculturation de la culture grecque chrétienne qui se dessine avec l'histoire des lieux de transmission du savoir dans un monde largement multilingue et dans un constant échange intellectuel.

Aujourd'hui, le nombre considérable de traductions syriaques, mais également la tradition indirecte des œuvres grecques dans des citations d'œuvres en syriaque, constituent un accès indispensable à des sources de l'Antiquité et du Moyen Âge. La tradition syriaque occupe une place de premier ordre là où les textes originaux sont fragmentaires ou perdus et elle en reste même parfois l'unique témoin.

Ce volume met en lumière l'intégration des œuvres de l'hellénisme chrétien dans le christianisme syriaque et, en retour, l'acculturation des Églises à l'ensemble de la tradition culturelle de langue grecque. Le trésor littéraire grec de la tradition syriaque est irremplaçable pour étudier et reconstituer un patrimoine qui constitue un des fondements de la culture européenne.

L'APPORT DES PÈRES GRECS À LA LITTÉRATURE SYRIAQUE

Sebastian P. BROCK
Oriental Institute, Oxford

Comme nous le savons tous très bien, il y a eu un travail énorme de traduction du grec en syriaque qui a été entrepris, surtout – en ce qui concerne les Pères grecs – pendant trois siècles, du V^e^ au VII^e^ siècles. Bien entendu, il y a eu ensuite des périodes importantes d'activité de traduction, surtout « le mouvement de traduction » sous les califes abbassides, mais aussi le programme de traduction des textes liturgiques grecs dans le contexte de la constantinopolitanisation du rite antiochien de l'Église melkite de langue syriaque, semble-t-il pendant les IX^e^ et X^e^ siècles ; mais dans ces deux cas, il ne s'agit pas de textes des Pères grecs [1], auxquels je me borne ici.

Mon sujet concerne la réception de ces traductions, et pas leur production. Il est incontestable que les traductions des Pères grecs ont eu une influence énorme sur la pensée théologique et la littérature de toutes les Églises de langue syriaque, l'Église syro-orientale, qui a toujours existé hors de la sphère de l'influence politique de Byzance, aussi bien que l'Église syro-occidentale dont la plupart des membres vivaient, au moins jusqu'aux invasions arabes, à l'intérieur de l'empire byzantin et au milieu d'une culture à dominante hellénophone. L'influence des traductions des Pères grecs peut être abordée sous plusieurs angles. Dans cet exposé, j'adopterai trois approches différentes.

1. Une exception est la poésie de Jean Damascène, voir ci-dessous.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 9-26.

L'influence sur le développement de la langue syriaque : le cas des adjectifs

Du point de vue de la langue syriaque, on peut constater que beaucoup de développements ont pris leur point de départ dans les traductions. Comme exemple très frappant, on peut citer l'augmentation considérable, au cours de trois siècles, du nombre des adjectifs en usage, surtout ceux formés en *-oyo* : dans les traductions anciennes, les traducteurs, face à la fréquence des adjectifs en grec, ont eu recours aux paraphrases qui respectaient l'usage normal en syriaque à leur époque. Cependant, avec le changement graduel des techniques de traduction qui s'est produit entre le V^e^ et le VII^e^ siècle, et l'adoption d'une façon de traduire de plus en plus littérale, les traducteurs préféraient traduire chaque adjectif grec par un adjectif syriaque ; grâce à l'existence en syriaque de la formation *-oyo* pour les adjectifs ethniques, il était assez facile d'introduire de nouveaux adjectifs afin de faire correspondre plus exactement leurs traductions à l'original grec. De fait, les attestations les plus anciennes de certains adjectifs en syriaque se trouvent dans des textes traduits du grec. En conséquence, on peut avancer avec une grande probabilité que l'augmentation du nombre d'adjectifs en usage en syriaque entre le IV^e^ et le VII^e^ siècle doit être attribuée indirectement à l'influence des traductions du grec. Ainsi, chez les grands auteurs du IV^e^ siècle, le nombre d'adjectifs en *-oyo* est très limité ; à part *'nošoyo*, *alohoyo*, il y a très peu d'exemples. Mais quand on passe aux auteurs syriaques du tournant des V^e^-VI^e^ siècles, comme Narsaï, Jacques de Saroug et Philoxène, la situation a beaucoup changé : ils utilisent plusieurs adjectifs qui étaient inconnus auparavant, par exemple d'Aphraate ou d'Éphrem. Si on va jusqu'à la fin du VI^e^ et jusqu'au VII^e^ siècle, la situation est considérablement transformée : les auteurs syriaques de cette époque, même ceux qui vivaient dans le contexte de l'Église de l'Orient, moins sous l'influence du grec, comme Babaï et les grands auteurs monastiques de la fin du VII^e^ siècle, comme Isaac de Ninive, Dadišo' et Siméon de Taibutheh, utilisent tous un nombre beaucoup plus important d'adjectifs. Je ne cite ici que des exemples assez frappants, où on peut observer le progrès diachronique en dressant une table des premières attestations d'un adjectif particulier.

(a) L'adjectif *nomusoyo* ne se trouve pas chez Aphraate et Éphrem et les premières attestations chez un auteur syriaque se trouvent chez Jean d'Apamée[2] et les poètes Narsaï[3] et Jacques de Saroug[4], où le mot reste

2. DEDERING 1936, p. 6, 63.

3. Narsaï, *Homélies*, 1979, Hom. II, ligne 299 ; Hom. V, ligne 203, etc.

4. Jacques de Saroug, *Homélies*, 1905-1910, tom. II, p. 719.

assez rare ; mais chez Philoxène *nomusoyo* est devenu très fréquent. Le fait que *nomusoyo* figure dans quelques traductions qui furent faites certainement avant l'existence de ces auteurs indique très clairement que l'utilisation de *nomusoyo* est entrée dans la langue syriaque grâce aux traductions. Ici, les traductions en question sont celles de Titus de Bosra [5] et la *Theophanie* d'Eusèbe [6], toutes les deux contenues dans le fameux manuscrit BL Add. 12150, écrit à Édesse il y a exactement mille cinq cent quatre-vingt-quinze ans, en novembre 411.

(b) Un autre adjectif, absent d'Aphraate et d'Éphrem, mais très fréquent depuis le Ve siècle est *kyonoyo*, « naturel » : sa première attestation chez un auteur syriaque se trouve encore une fois chez Jean d'Apamée [7], suivi par Narsaï [8], Jacques de Saroug [9] et Philoxène qui l'utilise très fréquemment. Mais même avant Jean d'Apamée, *kyonoyo* est attesté dans la traduction ancienne de la *Theophanie* d'Eusèbe [10].

(c) Pour quelques adjectifs, leur apparition dans la traduction originelle des *Homélies* de Grégoire de Nazianze, en cours d'édition à Louvain-la-Neuve, est très importante. Même si on ne peut pas dater cette traduction exactement, il semble qu'elle a été réalisée vers la fin du Ve siècle [11]. Parmi les adjectifs qu'utilise le traducteur, il y a *rozonoyo*, « mystique » [12]. Chez les auteurs syriaques, les premières attestations (encore assez rares) sont chez Narsaï [13] et Philoxène [14]. Il ne devient pas fréquent chez les auteurs syriaques avant le VIIe siècle, où on le trouve, par exemple, chez Sahdona, Isaac de Ninive et Dadišo'.

Parmi d'autres exemples analogues, on pourrait citer *mal'akoyo*, « angélique », *poruqoyo* « du Sauveur », « salutaire », très fréquent plus tard, mais très rare chez le premier auteur syriaque qui les utilise, Philoxène, et seulement dans un ouvrage tardif, le *Commentaire sur le*

5. Titus de Bosra, *Contre les manichéens*, 1859, p. 176.
6. Eusèbe, *Théophanie*, 1842, III. 2.
7. DEDERING 1936, p. 38, 91.
8. Narsaï, *Homélies*, 1905, tom. I, p. 11, 19, etc.
9. Jacques de Saroug, *Memre*, 1905-1910, tom. I, p. 284, 287, etc.
10. Eusèbe, *Théophanie*, 1842, II. 16.
11. Voir, par exemple, HAELEWYCK 2005, p. v.
12. British Library, Add. 17146, f. 105v ; aussi Évagre, *Lettres*, 1912, f. 98r, et les *Actes d'Éphèse* 1917, p. 60.
13. Narsaï, *Homélies*, 1905, tom. I, p. 24, 347, 364.
14. Philoxène de Mabboug, *Commentaire sur Matthieu et Luc*, 1978, p. 28.

prologue de saint Jean[15]. Les deux adjectifs sont déjà attestés dans la traduction ancienne des *Homélies* de Grégoire de Nazianze[16].

Je me borne ici à ces quelques adjectifs communs ; on pourrait citer beaucoup d'autres exemples où la première attestation d'une telle forme se trouve dans une traduction du grec. Naturellement, il faut cependant toujours prendre conscience du fait que beaucoup de textes ont disparu, et que les textes qui ont survécu ne sont pas toujours un échantillon tout à fait représentatif. Je crois quand même que le modèle que je viens de suggérer possède une base assez bien assurée[17].

Les emprunts grecs en syriaque

En passant, il faut faire mention d'un phénomène semblable en ce qui concerne les emprunts grecs en syriaque. Certes, on les trouve même dans les plus anciens textes littéraires syriaques, ainsi que dans la *Peshitta* de l'Ancien Testament traduite de l'hébreu, mais leur nombre reste assez réduit[18]. L'augmentation considérable des emprunts grecs dont témoignent les auteurs syriaques postérieurs, surtout à partir du VI^{e} siècle, a été causée, au moins en partie, par leur introduction par les traducteurs. On peut voir assez clairement l'influence des traductions dans quelques prières liturgiques, souvent très longues, de Šallita et d'autres auteurs du IX^{e} siècle, qui utilisent beaucoup de mots grecs très rares, certainement dérivés des traductions de textes grecs d'un caractère technique[19]. Ceci s'étend même aux décalques syntaxiques et sémantiques. Je ne cite ici qu'un exemple d'un tel décalque sémantique. Dans les lettres de Jacques d'Édesse et de Georges, évêque des Arabes, au lieu de la salutation normale en syriaque (qu'on trouve par exemple dans les lettres de Jacques de Saroug), qui utilise le mot *šlom*, Jacques d'Édesse et Georges emploient *l-meḥdo*, calqué sur le grec *chairein*. La première attestation de cet usage

15. Philoxène de Mabboug, *Prologue johannique*, 1977, p. 179 (*mal'akoyo*), et p. 186 (*poruqoyo*).

16. *mal'akoyo* : Hom. 38 (HAELEWYCK 2005, p. 60), Hom. 40 (HAELEWYCK 2001, p. 22, 108, 166), et Hom. 41 (SCHMIDT 2002, p. 68) ; *rozonoyo* : BL Add. 17146, f. 8v, 22r.

17. Même si l'exemple de *yaminoyo* suggère qu'il faut toujours être prudent : il se trouve déjà en palmyrénien dans une inscription datée de mai 240 ap. J.-C. (HILLERS 1996, n° PAT 1945), mais en syriaque la première attestation semble être la traduction ancienne des *Homélies* de Grégoire de Nazianze, BL Add. 17146, f. 15r.

18. Pour le Pentateuque, voir JOOSTEN 1998.

19. On trouvera plusieurs exemples dans le *Ḥudra* 1960-1962 ; aussi, pour la tradition syro-occidentale, dans quelques *sedre* du *Fenqitho* 1892 de Mossoul.

en syriaque se trouve dans la version harkléenne de l'Évangile selon saint Luc, pour l'Annonciation à Marie par l'ange Gabriel (Lc 1, 28).

L'influence des traductions sur la terminologie théologique

Encore plus évidente est l'influence des traductions des Pères grecs sur le vocabulaire théologique en syriaque. Grâce aux recherches du regretté père André de Halleux[20], le développement des termes centraux de la christologie est maintenant assez bien connu. Chez les auteurs du IV^e^ siècle, la phrase la plus répandue pour exprimer l'incarnation était *lbeš pagro*, « il s'est revêtu d'un corps » ; on le trouve encore dans les plus anciennes traductions du grec, comme équivalent du grec *esarkōthe*, ou même de *enanthrōpēthē*. Ceci ne s'applique pas seulement aux traductions de Titus de Bosra ou de Proclus[21], mais aussi aux plus anciennes traductions des œuvres de Cyrille d'Alexandrie[22] ; ainsi, dans la *Lettre de recta fide*, peut-être traduite par Rabbula, évêque d'Édesse, lui-même, on trouve *lbeš pagro* comme traduction du grec *enanthrōpēthē*[23]. Mais au cours du V^e^ siècle, les exigences des controverses christologiques ont amené les traducteurs à introduire les néologismes *etbassar* et *etbarnaš*, formations calquées sur le grec[24]. Dans les écrits des deux dernières décennies de sa vie, Philoxène a rejeté la terminologie syriaque traditionnelle en faveur de ces néologismes. De tels néologismes théologiques ne sont pas limités au domaine de la christologie. Même si le concept de divinisation se trouve déjà chez saint Éphrem, il s'exprime avec des termes qui sont d'origine biblique ; mais chez les auteurs postérieurs, surtout depuis le VII^e^ siècle, on substitue une terminologie basée sur le grec, comme *etallah*, *metallohunuto*, à des formations qui sont certainement entrées dans le domaine syriaque par l'intermédiaire des traductions du grec. Ceci s'applique aussi à la progression diachronique des termes utilisés pour « spirituel » : chez Éphrem, le terme normal est *kasyo*, « caché » ; celui-ci est progressivement remplacé par *ruḥono* (plus tard, *ruḥonoyo*), et éventuellement par *metyad'ono*. Encore une fois, les premières attestations du mot *metyad'ono* sont dans les traductions (déjà,

20. HALLEUX 1978 ; voir aussi GRIBOMONT 1975, p. 153.

21. Titus de Bosra, *Contre les manichéens*, 1859, p. 144 ; pour Proclus, *Tome aux Arméniens* (S 1), voir VAN ROMPAY 1985, p. 442.

22. Voir la discussion dans KING 2007.

23. Cyrille, *Sur la foi orthodoxe*, 1877, p. 117.

24. Il y a aussi l'intermédiaire *etgaššam*, qui semble être un développement proprement syriaque, basé sur *napšeh gaššem* qu'on trouve déjà chez Éphrem, *Sur la Nativité*, 1959, III. 5.

Titus de Bosra[25] et les *Récognitions Clémentines*[26]), et adopté en temps utile par les auteurs syriaques, commençant, avec quelques rares exemples, chez Narsaï[27]. Finalement, vers la fin du VII^e^ siècle, Jacques d'Édesse a probablement introduit lui-même un décalque plus formel du grec *noetos*, avec le néologisme *metawnono* (dérivé de *hawno*, traduction du grec *nous*)[28].

Le phénomène que je viens d'esquisser était déjà le sujet de remarques de Jacques d'Édesse lui-même. Vers la fin du VII^e^ siècle, ce grand savant a écrit une lettre à son ami Georges, évêque de Saroug, dans laquelle il commente plusieurs mots et termes qui étaient utilisés de son temps, mais qui étaient tout à fait inconnus des écrivains du VI^e^ siècle. Parmi les exemples de néologismes dont il affirme qu'ils n'étaient pas connus « des docteurs syriaques, Mar Éphrem, Mar Jacques, Mar Iṣḥaq ou Mar Xenaya (Philoxène), ni des traductions anciennes du grec », il cite *dilonoyuto*, « propriété », en grec *idiotes*, un terme théologique très important dans la littérature des controverses du VI^e^ siècle. Les premières attestations se trouvent dans les traductions, probablement toutes du VI^e^ siècle, d'Athanase[29] et de Grégoire de Nysse[30]. Le premier auteur syriaque qui l'utilise parait être Išo'yahb III, dans ses *Lettres*[31], qui appartiennent à la première moitié du VII^e^ siècle.

Les Pères les plus appréciés

Toutes ces observations jusqu'ici concernent des traits secondaires des traductions. Je voudrais passer maintenant à quelques aspects un peu plus centraux. Qu'est-ce qu'on peut apprendre au sujet de la circulation des textes : quels auteurs, quels ouvrages étaient les plus appréciés, les plus lus, les plus cités ou les plus copiés ? Mais avant de se lancer dans ces enquêtes, il faut être conscient des problèmes posés par le caractère des faits disponibles. En ce qui concerne la circulation, il faut faire attention

25. Titus de Bosra, *Contre les manichéens*, 1859, p. 107, 113, 134, 141 et 164.

26. Clément de Rome, *Recognitions clémentines*, 1861, p. 82, 85, 88.

27. Narsaï, *Homélies*, 1905, tome I, p. 281 ; Narsaï, *Sur la Création*, 1968, Hom. II, lignes 114, 335.

28. On le trouve souvent dans sa révision de la traduction ancienne des *Homélies cathédrales* de Sévère d'Antioche ; aussi dans ses *Lettres*, par exemple, SCHRÖTER 1870, p. 270.

29. THOMSON 1972, p. 75.

30. BL Add. 12155, f. 29r (extrait du Livre III ; voir PARMENTIER 1988, p. 428-430 pour l'identification des extraits du Livre III).

31. Išo'yahb III, *Lettres*, 1904-1905, p. 37.

aux voies par lesquelles les textes, c'est-à-dire les manuscrits, sont transmis : en premier lieu, il faut rendre compte du fait que très peu de manuscrits qui sont plus anciens que, disons, le X^e siècle ont été conservés hors du climat sec d'Égypte. Ainsi, pratiquement pour tous les manuscrits datés du V^e siècle jusqu'à la fin du I^er millénaire, nous sommes limités à deux bibliothèques, celle de Deir al-Surian et celle de Sainte-Catherine au Sinaï, l'une appartenant à une communauté syrienne orthodoxe, l'autre à une communauté chalcédonienne[32]. Cela signifie qu'à de très rares exceptions près, il y a un manque presque total de manuscrits anciens appartenant à la tradition littéraire de l'Église de l'Orient. Cette lacune est d'autant plus significative quand on prend en considération une autre observation importante : il est très évident que beaucoup de textes, composés ou traduits pendant l'âge d'or de la littérature syriaque, n'étaient plus copiés entièrement après le IX^e siècle. Au X^e siècle, nous sommes arrivés à une époque où l'on se contentait de faire des extraits ou des sommaires. Pour vérifier cette affirmation, il suffit de regarder la transmission des traductions des *Homélies* de Grégoire de Nazianze, si bien étudiées à Louvain-la-Neuve. Pour le premier volume de la révision de Paul d'Édesse et des autres, on a onze manuscrits qui conservent (ou autrefois conservaient) le texte complet de la première partie ; ils sont tous du VIII^e ou IX^e siècle. Les seuls témoins plus récents sont des homéliaires, qui ont sélectionné une homélie par-ci, par-là en vue d'une utilisation liturgique[33]. On trouve exactement la même situation avec d'autres écrivains grecs très appréciés, comme Basile de Césarée : citons seulement son homélie sur Deutéronome 15, 9, « Attends-toi », la plus populaire de toutes ses homélies : de la version ancienne il y a sept manuscrits, tous datant du VI^e jusqu'au IX^e siècle. Pour la deuxième traduction, il n'y a qu'un manuscrit avec le texte complet de ses homélies, qui date du IX^e siècle ; le seul témoin postérieur est, encore une fois, un homéliaire (de l'an 1000)[34].

Ceci s'applique également aux écrits de saint Éphrem : tous les manuscrits avec un texte complet des *madroshe* sont antérieurs aux VII^e-IX^e siècles. Quant à la transmission médiévale dans les manuscrits liturgiques, on trouve les *madroshe* découpés, abrégés, réarrangés[35].

32. L'importance de ces deux collections pour notre connaissance de la littérature syriaque est soulignée dans BROCK 2004.

33. Voir les préfaces des trois volumes déjà publiés dans la série *Versio Syriaca* du *Corpus Nazianzenum* (HAELEWYCK 2001 et 2005, SCHMIDT 2002).

34. Damas, patriarcat syriaque orthodoxe, 12/20 , voir BROCK 1987 et 2001. Pour Basile en syriaque, voir aussi la contribution de David TAYLOR dans ce volume.

35. Voir BROCK 1997b.

Il y a encore une troisième considération préliminaire. Il faut toujours poser la question : *Cui bono* les manuscrits étaient copiés ? La plupart des manuscrits syriaques, surtout les plus anciens, sont parvenus à nous par des bibliothèques monastiques. Naturellement les moines ont conservé des textes qui les intéressaient. Ceci explique le nombre imposant des manuscrits de la *Vie de saint Antoine* (14) ou de l'*Histoire lausiaque,* toutes les deux éditées par R. Draguet[36] (en passant, il faut remarquer que le genre littéraire de l'hagiographie fait exception à la situation qui s'applique à la transmission des autres textes littéraires, mentionnés ci-dessus. Ceci s'applique aussi à la question du style de traduction).

Tout en tenant compte de ces trois limitations imposées par le caractère des faits, nous pouvons nous tourner vers la question de quels auteurs, et quels textes étaient les plus lus. Nous prendrons, successivement, trois approches différentes : le témoignage des manuscrits qui sont conservés, le choix des textes incorporés dans les homéliaires, et les citations faites par des auteurs syriaques.

Les manuscrits

Commençons avec les manuscrits. Un survol des Pères grecs dont on possède une traduction syriaque aujourd'hui nous révèle que la plupart des auteurs traduits appartiennent aux V^e^ et VI^e^ siècles. Le nombre des écrits de l'époque pré-nicéenne est assez maigre : en effet, il y a des absences surprenantes, surtout saint Irénée, pour lequel on n'a que des extraits isolés dans les florilèges. Le manque relatif de traductions d'écrivains du VII^e^ siècle n'est pas si surprenant : pour les syriaques orthodoxes, il n'y avait pas d'autorité en langue grecque après Théodose d'Alexandrie, excepté le dossier polémique de Pierre de Callinice contre Damien, récemment édité[37]. Pour les chalcédoniens de langue syriaque, il y avait certainement quelques auteurs importants qui étaient traduits, surtout Jean le Sinaïtique[38]. Il est intéressant de constater qu'aucun des ouvrages en prose du théologien par excellence de la tradition grecque chalcédonienne, Jean Damascène, n'a été traduit en syriaque, même si plusieurs des ses poésies liturgiques se trouvent en syriaque et ont connu un succès remarquable, même chez les syriaques orthodoxes[39].

36. Pour la *Vie de saint Antoine,* on peut ajouter BL Or. 5021 de l'an 902-903, voir BROCK 1995, p. 74-76.

37. EBIED *et alii* 1994-2004.

38. Voir TEULE 1995. Une collection des textes courts de plusieurs auteurs a été publiée par BETTIOLO 1979.

39. Son fameux *Canon pour la Résurrection* se trouve dans le *Fenqitho* 1892 de Mossoul, tom. V, p. 342-345 (il ne manque qu'une strophe). Il y a une citation de ses

Il y a une deuxième observation qu'on peut faire après un survol assez rapide de la tradition des manuscrits : parmi le grand nombre de textes des Ve et VIe siècles, beaucoup ne se trouvent que dans des manuscrits uniques ; ceci s'applique aussi à des ouvrages importants, comme Athanase, *Sur l'Incarnation* (Vatican syr. 104, de l'an 564). Mais quelquefois il faut contrebalancer le nombre réduit de manuscrits d'un ouvrage important par la quantité des extraits dans les florilèges : ainsi, pour prendre un autre ouvrage d'Athanase, sa *Lettre à Épictète* est transmise dans son intégralité dans un seul manuscrit (BL Add. 14557), mais elle est souvent citée dans les florilèges, dont le plus ancien est celui de Philoxène, à la fin de son traité *Contre Ḥabīb*, qui date de 484 ap. J.-C.[40]. En effet, la majorité des œuvres des Pères les plus fameux sont transmises dans des manuscrits uniques.

Par contraste, il y a aussi quelques ouvrages pour lesquels nous possédons plusieurs manuscrits. Nous en avons déjà cité quelques-uns, comme l'homélie de Basile sur Dt 15, 9. Il semble que plusieurs œuvres de Basile ont connu une popularité considérable, au moins au VIe siècle. Ainsi en dehors de ses homélies, le traité, assez long, S*ur le Saint-Esprit*, édité par D. Taylor[41], est conservé dans trois manuscrits, tous du VIe siècle. Cependant, il est significatif que les seuls textes de Basile qui continuaient à être copiés après le IXe siècle étaient des textes qui intéressaient les moines, comme l'*Asceticon parvum* : pour cet ouvrage, on possède deux manuscrits des Ve-VIe siècles et deux des VIIIe-IXe siècles. Jusqu'ici, c'est le modèle normal qui est suivi ; mais il y a aussi un manuscrit du XIIIe siècle (Vatican syr. 126, de l'an 1223, dont il y a encore une copie, Vatican syr. 370). Un autre texte très apprécié de Basile était sa deuxième *Lettre*, qui intéressait aussi les moines : pour celle-ci, on a six manuscrits, dont trois sont du VIe siècle, mais dont le plus récent date des Xe-XIe siècles[42].

Pour les ouvrages patristiques les plus importants, la traduction ancienne a été ou révisée, ou même traduite de nouveau, selon les techniques de traduction en faveur surtout au VIIe siècle. Dans le cas du traité de Basile *Sur le Saint-Esprit*, les seuls manuscrits complets sont ceux de la traduction ancienne et la deuxième traduction n'est attestée que par des citations ; pour les homélies, seulement un manuscrit de la nouvelle traduction a été conservé. À peu près le contraire s'applique à la transmission des *Homélies* de Grégoire de Nazianze, pour lesquelles on

Cent cinquante Kephalaia dans la *Lettre d'Élie à Léon* ; voir Élie, *Lettres*, 1985, p. 33 et 41.

40. Voir VAN ROMPAY 2004, #13.

41. TAYLOR 1998.

42. Je prépare une édition de cette *Lettre*.

n'a que deux manuscrits fragmentaires de la traduction ancienne, mais plusieurs pour la révision faite par Paul d'Édesse en 623-624 et retouchée ensuite par d'autres savants syriaques orthodoxes.

Les homéliaires

Comme je l'ai déjà fait remarquer, très peu de textes – disons « classiques » – furent copiés intégralement après le IX^e^ siècle. Mais pendant quelques siècles, des sélections ont survécu dans les homéliaires. Le plus ancien témoin du genre de l'homéliaire en syriaque date de l'an 873 (en deux volumes, Add. 14515 et Add. 17190), mais la plupart des manuscrits sont du X^e^ et XI^e^ siècles. Les exemples plus récents sont très rares : ici je ne cite qu'un manuscrit remarquable du Kérala, Pampakuda, ms 260, écrit en 1724, avec un grand nombre d'homélies traduites du grec. Sans aucun doute, c'est un manuscrit qui doit être étudié.

Les homéliaires les plus anciens, des IX^e^-X^e^ siècles, sont des manuscrits avec les offices pour toutes les fêtes principales de l'année liturgique et les homélies sont incorporées dans la séquence liturgique. Plus tard, on trouve des manuscrits spécialisés, qui n'offrent que les homélies, disposées bien entendu dans la séquence de l'année liturgique. Le contenu des homéliaires varie beaucoup, à la fois dans leur étendue, et dans leur choix. L'homéliaire le plus grand semble être un manuscrit du patriarcat syriaque orthodoxe à Damas, le 12/20, qui contient 133 homélies. Les auteurs des homélies choisies sont majoritairement grecs, et parmi eux Jean Chrysostome est de loin le plus représenté. Ainsi, dans le manuscrit de Damas que je viens de citer, il y a 55 textes de Jean Chrysostome, sur un total de 133 ; la proportion est à peu près la même dans un autre manuscrit de Damas, le 12/19 : sur un total de 116 textes, 48 sont de Jean Chrysostome. Il est évident que ses *Commentaires* étaient une source majeure pour les compilateurs des homéliaires. En effet, quelques indications de leur popularité sont déjà données par les manuscrits contenant des copies intégrales de plusieurs de ces *Commentaires* : ainsi, pour le *Commentaire sur saint Matthieu*, on a 4 manuscrits, tous du VI^e^ siècle. Dans une thèse de doctorat d'Oxford de 1996, J. Childers a très bien étudié la transmission de ces *Commentaires*, y compris dans les homéliaires. Dans l'homéliaire de Damas 12/20, par exemple, 8 des homélies de Jean Chrysostome sont prises du Commentaire sur Matthieu et le même nombre dérive du Commentaire sur Jean. Il est important de constater que le texte de ces homélies était pris de la traduction syriaque déjà existante.

Parmi les autres auteurs grecs sélectionnés par les compilateurs des homéliaires, le plus cité est Sévère d'Antioche, avec ses *Homélies*

cathédrales. Dans le manuscrit 12/20 de Damas, on trouve 24 homélies de Sévère, exactement la moitié de celles de Jean Chrysostome. Sévère figure dans tous les homéliaires connus, sauf deux de la bibliothèque Vaticane, syr. 368 et 369, étudiés par Sauget[43]. Il est significatif qu'Engberding a émis la suggestion que la source au moins du Vat. syr. 368 était melkite, ce qui expliquerait à coup sûr l'absence de Sévère[44].

Dans les deux grands homéliaires de Damas, l'auteur le plus représenté, après Jean Chrysostome et Sévère, est Cyrille d'Alexandrie, avec 14 textes dans le manuscrit 12/19 et 17 dans le manuscrit 12/20. Toutes les homélies de Cyrille sont prises de ses *Homélies sur saint Luc*, dont plusieurs manquent vers la fin du seul manuscrit intégral (BL Add. 14552)[45]. Comme Sauget l'a bien remarqué, plusieurs des homélies de Cyrille dans les manuscrits de Damas conservent des homélies perdues dans le manuscrit de la British Library[46].

Cyrille est aussi assez représenté dans l'homéliaire de Berlin (Sachau 220), étudié par E. Malki[47]. Par contraste, Cyrille est tout à fait absent du Vatican syr. 368 et il est représenté seulement une fois dans Vatican syr. 369. Dans le premier manuscrit, c'est Proclus qui suit Jean Chrysostome en fréquence (5 homélies, contre 37 de Jean Chrysostome, sur un total de 54 homélies), mais dans le deuxième, ce sont Basile et Grégoire de Nazianze, chacun avec 5 homélies (contre 35 de Jean Chrysostome, sur un total de 56 homélies). Les deux homéliaires de Damas ont à peu près le même nombre de textes pour ces deux Pères grecs[48]. Il semble que le texte utilisé dans ces homéliaires dérive de la traduction nouvelle, dans le cas de Basile, et de la révision de Paul d'Édesse pour Grégoire de Nazianze.

Avant de quitter les homéliaires, remarquons une absence frappante : il n'y a aucun texte d'Athanase.

*Deux témoins de la tradition syro-orientale : Isaac de Ninive et Timothée I^er^*

Jusqu'ici nous nous sommes occupé de textes conservés seulement par la tradition syro-occidentale ; la tradition syro-orientale était nécessairement absente pour deux raisons : en premier lieu, la survie des

43. SAUGET 1961.

44. ENGBERDING 1963.

45. Deux folios du même manuscrit se trouvent toujours au Monastère des Syriens (Deir al-Surian) en Égypte (Fragment 4).

46. SAUGET 1974.

47. MALKI 1984.

48. Ms 12/19 : Basile (5), Grégoire de Nazianze (6) ; Ms 12/20 : Basile (7), Grégoire de Nazianze (6).

manuscrits anciens se limite aux manuscrits ou syriaques orthodoxes, ou melkites, grâce au climat de l'Égypte avec ses deux monastères, syriaque orthodoxe et melkite ; et en second lieu, parce que le genre des homéliaires n'existe pas dans la tradition syro-orientale.

Pour ne pas laisser de côté cette tradition importante, je prendrai une approche différente : qui sont les Pères grecs les plus souvent cités ? Je prends deux témoins différents, les *Discours* spirituels d'Isaac de Ninive, qui datent de la fin du VII^e^ siècle, et les *Lettres* du patriarche Timothée I^er^ († 823). Mon enquête sera nécessairement beaucoup trop superficielle.

Il faut pour commencer avouer une difficulté. Les écrivains anciens ne donnent pas habituellement le nom de l'auteur qu'ils citent. Cette réticence est souvent volontaire : un bel exemple se trouve dans le *Traité* de Jacques d'Édesse *sur le Myron*, dans lequel il cite la révision faite par Phocas du *Corpus Dionysiacum* : par cette citation – qui montre entre autres que Phocas était un contemporain de Jacques –, Jacques voulait certainement rendre hommage à Phocas dans une homélie liturgique où il ne convenait pas de donner son nom. Plus souvent, cependant, on trouve des indications assez vagues, comme « un des Pères », « un des sages », qui laisse le travail de l'identification à l'éditeur ou au traducteur moderne. Dans le cas de mon édition de la « deuxième partie » des écrits d'Isaac de Ninive, on trouvera, hélas, plusieurs citations anonymes que j'ai dû laisser avec l'indication « non trouvée ».

L'auteur que cite nominalement Isaac le plus fréquemment est Évagre, 21 fois dans les trois collections, dont la plupart – 12 – se trouvent dans la première collection, la seule qui était traduite en grec, où le nom d'Évagre est toujours remplacé par un nom moins controversé. En outre, il y a certainement beaucoup de citations, ou de références, aux œuvres d'Évagre qui sont introduites sans donner son nom. Les autres auteurs grecs que cite Isaac nominalement sont Ammonius, Athanase, Basile, Diodore, Denys l'Aréopagite, Macaire, Marc le Moine, Pallade et Théodore de Mopsueste. Une recherche plus poussée des sources d'Isaac révèle qu'il a eu accès à des traductions assez surprenantes, comme la vie du philosophe Secundus et (probablement) un texte sur les Brahmanes de l'Inde [49].

Le patriarche Timothée est un témoin très important, parce qu'il nous informe qu'il a été invité lui-même par le caliphe al-Mahdi à prendre part au « mouvement de traduction » des textes philosophiques grecs, un processus qui, au commencement du mouvement, a adopté la pratique de faire les traductions en deux étapes, du grec en syriaque, puis du syriaque en arabe. Certes, la traduction de ces textes profanes sort de notre sujet,

49. Voir BROCK 1978 et 1999a.

mais la correspondance de Timothée révèle aussi beaucoup de choses intéressantes sur la circulation des traductions des Pères grecs.

Dans plusieurs lettres, Timothée demande à son ami Serge de chercher des ouvrages spécifiques, comme les discours d'Athanase contre les ariens (*Lettre* 19), ou sur sa fuite (*Lettre* 39). Plusieurs fois, il demande à ses correspondants, en premier lieu à Pethion (*Lettre* 43), puis à Serge, de copier Denys, c'est-à-dire l'Aréopagite, selon la version « d'Athanase ou de Phocas, celle qui est la meilleure » (*Lettre* 16) ; apparemment cette requête n'a jamais été exécutée, puisque Timothée la reformule dans une deuxième lettre (*Lettre* 37) ou il précise ceci :

> « Envoyez-moi le manuscrit de Denys, dans l'édition (*mapaqto*) d'Athanase ou de Phocas et nous en ferons une copie avant la fin du mois. Demandez-le comme si c'était pour vous-même, seulement à lire ; ne dites pas que vous allez me l'envoyer. Nous en ferons un exemplaire rapidement et nous vous le retournerons. Faites-le nous parvenir par quelqu'un qui soit digne de confiance ».

Grâce à ses lettres antérieures, on sait que le manuscrit de Denys en question se trouvait au monastère syrien orthodoxe de Mar Mattai, pas loin de Mossoul et que c'est à cause de cela que Timothée, qui habitait à Bagdad, la nouvelle capitale des Abbassides, a voulu cacher ses intentions, étant donné que sa position officielle à la tête de l'Église de l'Orient le rendait *persona non grata* pour les moines syro-orthodoxes de Mar Mattai.

L'auteur le plus souvent cité par Timothée est Grégoire de Nazianze. Il y a plusieurs références à ses homélies dans la révision (*mapaqto*) de Paul (d'Édesse) et « correction » (*turoṣo*) d'Athanase (*Lettres* 17, 22, 42, 43) et aussi à sa *Lettre à Clédonius* (*Lettres* 38, 39), à son traité sur le Fils (*Lettre* 42), et à celui contre Apollinaire (*Lettre* 42). Il fait mention aussi d'une traduction des poèmes de Grégoire, faite par son contemporain Gabriel (*Lettre* 24), une traduction d'ailleurs inconnue (les traducteurs connus des poèmes sont Paul d'Édesse et Candidatus d'Amid).

D'autres demandes sont plus imprécises, comme « les livres sur l'Église d'Ambroise, d'Amphiloque, d'Eustathe le Grand et de Flavien » (*Lettre* 19) ; peut-être a-t-il trouvé des citations de ces auteurs dans un florilège en faveur de la christologie dyophysite. Ainsi on sait, grâce à la lettre d'Élie à Léon, que les chalcédoniens citaient un passage d'Ambroise comme témoin de leur position [50].

Plusieurs fois (*Lettres* 16, 33, 39 et 43), Timothée suggère à son correspondant de faire ses enquêtes au « Beth Mattai », c'est-à-dire au

50. Élie, *Lettres*, 1985, p. 94.

monastère syro-orthodoxe de Mar Mattai. Il est évident que ce monastère a joué un rôle très important dans la transmission des traductions des textes patristiques ainsi que bibliques, pas seulement à destination des syriaques orthodoxes de la région de l'Iraq moderne, mais aussi de l'Église de l'Orient[51]. Timothée nous informe qu'il a pris beaucoup de soin – et versé de l'argent – pour faire des copies de la *Syro-Hexaplaire* (*Lettre* 47), faites sur un manuscrit de Mar Mattai. C'est un projet qui a porté des fruits, parce qu'on peut observer son influence ultérieure dans les commentaires bibliques d'Išo'dad de Merv.

J'espère que ces esquisses, très sélectives et trop rapides bien sûr, donneront au moins quelques aperçus sur le sujet de l'apport des Pères grecs pour la littérature syriaque.

Appendice : Références aux textes des Pères grecs dans les *Lettres* de Timothée I[er]

Les numéros de page sont ceux de l'édition des *Lettres* 1-39 dans Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1914-1915 [ils sont reproduits dans la marge de la traduction du CSCO 75 / Syr. 31]. Pour les *Lettres* 41 et 42, je dépends de BIDAWID (Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1956, p. 33-35). Les *Lettres* 43 et 48 ont été éditées par POGNON 1903, p. xi-xxix. Traduction anglaise, avec notes, dans BROCK 1999b. La *Lettre* 43 a été aussi publiée par BRAUN 1902 et la *Lettre* 47 a été éditée par BRAUN 1901 ; traduction anglaise dans BROCK 1997a, p. 245-250.

Ambroise, « *Livres ecclésiastiques* » *(ktobe d-'idto)* : *Lettre* 19, p. 129.
Amphiloque, *Contre Apollinaire* : *Lettre* 19, p. 129.
Athanase, *Contre Apollinaire* : *Lettre* 41.
–, *Contre les ariens* : *Lettre* 19, p. 129.
–, « *Lettres dominicales* » [= *festales ?*] : *Lettre* 19, p. 129.
–, *Apologie au sujet de sa fuite* : *Lettre* 19, p. 129-130 ; *Lettre* 39, p. 272.
–, référence générale : *Lettre* 42.
Basile, référence générale : *Lettre* 42.
Concile des 150 [c.-à.-d. Constantinople 381 ap. J-C.] : *Lettre* 42.
Denys l'Aréopagite, « *édition (mapaqto) d'Athanase ou de Phocas* » : *Lettre* 16, p. 120; *Lettre* 33, p. 156 ; *Lettre* 37, p. 265 ; *Lettre* 43.
Diodore, *Sur l'Esprit-Saint* : *Lettre* 42.
–, *Contre Apollinaire* : *Lettre* 42.
Eusèbe, *Pour Origène* : *Lettre* 3, p. 78.
Eustathe « le Grand », « *Livres de* » : *Lettre* 19, p. 129.
–, *Contre les ariens* « *en 6 ou 7 discours, je ne sais pas* » : *Lettre* 39, p. 279.
Flavien, « *Livres de* » : *Lettre* 19, p. 129.

51. Voir maintenant BERTI 2007.

Grégoire de Nazianze, *[Homélies]* : *Lettre* 17, p. 123-124 : « *Le livre de Gr. des hérétiques* » (*en 2 parties*) : *Lettre* 22, p. 135 : « *l'édition de Paul* [d'Édesse] *et correction d'Athanase* » : *Lettres* 42 et 43.
–, *Sur les funérailles de Basile le Grand* : *Lettre* 38, p. 267 (avec citation).
–, *2e Lettre à Clédonius*, chap. 7 : *Lettre* 38, p. 265 ; *Lettre* 39, p. 276.
–, *Contre Apollinaire* : *Lettre* 42.
–, *Sur le Fils* : *Lettre* 42.
–, « *Epe*, ou *Iamboi récemment traduit par Gabriel le Grand* » : *Lettre* 24, p. 138.
Grégoire de Nysse, « *ce livre-là* » : *Lettre* 3, p. 78 ; *Lettre* 20, p. 131.
–, *Sur les funérailles de sa sœur Macrine* : *Lettre* 39, p. 279.
Jean Chrysostome, *3 Lettres à Olympias* : *Lettre* 20, p. 130; *Lettre* 49.
–, référence générale : *Lettre* 42.
Némésius, *Sur la nature de l'homme* : *Lettre* 43.

Textes bibliques :
Hexaples (*Syrohexapla*) : *Lettre* 47.
Psaumes non canoniques : *Lettre* 47.

Textes profanes :
Alexandre (d'Aphrodisias), *Commentaire sur les livres de la logique* : Lettre 19, p. 129.
Aristote, *Catégories* : *Lettre* 42.
–, *Apodéictique* : *Lettre* 48
–, *Topiques* : *Lettres* 43 et 48.
–, *Réfutations sophistiques* : *Lettre* 43.
–, *Rhétorique* : *Lettre* 43.
–, *Poétique* : *Lettre* 43.
Grammaire, « *La nouvelle méthode* » : *Lettre* 19
Olympiodore, *Commentaire sur les livres de la logique* : *Lettre* 19, p. 129.
Platonique, philosophe : *Lettre* 43.
Poètes, « *2 discours sur les* » : *Lettre* 19.
Porphyre, *Introduction* : *Lettre* 42.
Serge, *Commentaire sur les livres de la logique* : *Lettre* 19, p. 129.
Stéphanos, *Commentaire sur les livres de la logique* : *Lettre* 19, p. 129.

Bibliographie

Actes d'Éphèse 1917 : Johannes FLEMMING (éd.), *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*, Berlin (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, N.F. 15).
Clément de Rome, *Recognitions clémentines*, 1861 : Paul A. de LAGARDE (éd.), *Clementis Romani Recognitiones, syriace*, Leipzig - London.
Cyrille, *Sur la foi orthodoxe*, 1877 : Edward PUSEY (éd.), *Sancti Patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini* De recta fide ad Imperatorem, de incarnatione Unigeniti dialogus, Oxford.
Élie, *Lettres*, 1985 : Albert van ROEY (éd. et trad.), *Eliae Epistula Apologetica ad Leonem, Syncellum Harranensem*, Louvain (CSCO 469 / Syr. 201).

Éphrem, *Sur la Nativité*, 1959 : Edmund BECK (éd. et trad.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen* De nativitate *(Epiphania)*, Louvain (CSCO 186 et 187 / Syr. 82 et 83).
Eusèbe, *Théophanie*, 1842 : Samuel LEE (éd.), Eusebius, *Bishop of Caesarea on the Theophania, or Divine Manifestation of our Lord and Saviour Jesus Christ. A Syriac version edited from an ancient manuscript*, London.
Évagre, *Lettres*, 1912 : Wilhelm FRANKENBERG (éd.), *Euagrius Ponticus*, Berlin (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, N.F. 13/2).
Ḥudra 1960-1962 : Thoma DARMO, *Ktābā da-qdām wad-bātar wad-ḥudrā wad-kaškōl wad-gazā w-qālā d-'ûdrānē 'am Ktābā d-mazmōrē*, Trishur.
Išo'yahb III, *Lettres*, 1904-1905 : Rubens DUVAL (éd. et trad.), *Isho'yahb III patriarchae Liber epistularum*, Paris (CSCO 11 et 12 / Syr. 11 et 12).
Jacques de Saroug, *Homélies*, 1905-1910 : Paul BEDJAN (éd.), *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, Paris - Leipzig.
Narsaï, *Homélies*, 1905 : Alphonse MINGANA (éd.), *Narsai doctoris syri Homiliae et Carmina*, Mossoul.
Narsaï, *Homélies*, 1979 : Frederick G. MCLEOD (éd. et trad.), *Narsai. Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, Turnhout (Patrologia Orientalis XL, 1).
Narsaï, *Sur la Création*, 1968 : Philippe GIGNOUX (éd. et trad.), *Homélies de Narsai sur la création*, Turnhout (Patrologia Orientalis XXXIV, 3-4).
Philoxène de Mabboug, *Commentaire sur Matthieu et Luc*, 1978 : John W. WATT (éd. et trad.), *Philoxenus of Mabbug Fragments of the commentary on Matthew and Luke*, Louvain (CSCO 392 et 393 / Syr. 171 et 172).
Philoxène de Mabboug, *Prologue johannique*, 1977 : André de HALLEUX (éd. et trad.), *Philoxène de Mabbog · Commentaire du prologue johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 534)*, Louvain (CSCO 380 / Syr. 165).
Titus de Bosra, *Contre les manichéens*, 1859 : Paul A. de LAGARDE (éd.), *Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor, syriace*, Berlin.
Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1914-1915 : Oscar BRAUN (éd. et trad.), *Timothei patriarchae I Epistulae*, Louvain (CSCO 74 et 75 / Syr. 30 et 31).
Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1956 : Raphael BIDAWID (trad.), *Les Lettres du patriarche nestorien Timothée I*, Rome (Studi e Testi 187).

BERTI 2007 : V. BERTI, « Libri e biblioteche cristiane nell' Iraq dell' VIII secolo », dans C. D'ANCONA (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, p. 307-317.
BETTIOLO 1979 : Paolo BETTIOLO, *Una raccolta di opuscoli calcedonensi (Ms. Sin. Syr. 10)*, Louvain (CSCO 403 et 404 / Syr. 177 et 178).
BRAUN 1901 : Oskar BRAUN, « Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe » *Oriens Christianus* 1, p. 299-313.
BRAUN 1902 : Oskar BRAUN, « Briefe des Katholikos Timotheos I » *Oriens Christianus* 2, p. 1-32.
BROCK 1978 : Sebastian P. BROCK, « Secundus the Silent Philosopher : some notes on the Syriac tradition », *Rheinisches Museum für Philologie* 121, p. 94-100 [réimpr. dans BROCK 1992, *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot, 1992, chap. IX].
BROCK 1987 : Sebastian P. BROCK, « Basil's Homily on Deut. xv 9 : Some remarks on the Syriac manuscript tradition », dans J. DUMMER (éd.), *Texte und Textkritik*, Berlin, p. 57-66 (Texte und Untersuchungen 133).
BROCK 1995 : Sebastian P. BROCK, « Notulae Syriacae: Some Miscellaneous Identifications », *Le Muséon* 108, p. 69-78.
BROCK 1997a : Sebastian P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam.

BROCK 1997b : Sebastian P. BROCK, « The transmission of Ephrem's madrashe in the Syriac liturgical tradition », *Studia Patristica* 33, p. 490-505.

BROCK 1999a : Sebastian P. BROCK, « Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac monastic anthology », dans G.J. REININK – A.C. KLUGKIST (éds.), *After Bardaisan. Studies in Honour of Han J.W. Drijvers*, Leuven, p. 46-47 (Orientalia Lovaniensia Analecta 89).

BROCK 1999b : Sebastian P. BROCK (trad.) « Two Letters of the Patriarch Timothy from the late eighth century on translations from Greek », *Arabic Sciences and Philosophy* 9, p. 233-246.

BROCK 2001 : Sebastian P. BROCK, « Traduzioni siriache degli scritti di Basilio », dans E. BAUDRY *et alii* (éds.), *Basilio tra Oriente et Occidente*, Bose, p. 165-180.

BROCK 2004 : Sebastian P. BROCK, « Without Mushe of Nisibis where would we be ? Some reflections on the transmission of Syriac literature », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, p. 15-24.

DEDERING 1936 : Sven DEDERING (éd.) : *Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig ; voir HAUSHERR 1939.

EBIED *et alii* 1994-2004 : Rifaat Y. EBIED – Albert van ROEY – Lionel R. WICKHAM (éds.), *Petri Callinicensis patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum*, 4 tomes, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 29, 32, 35, 54).

ENGBERDING 1963 : Hieronymus ENGBERDING, « Ist Vat. Syr. 368 monophysitischer Herkunft? », *Oriens Christianus* 47, p. 111-117.

GRIBOMONT 1975 : Jean GRIBOMONT, « La catéchèse de Sévère d'Antioche et le Credo », *Parole de l'Orient* 6/7, p. 153.

HAELEWYCK 2001 : Jean-Claude HAELEWYCK (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. Oratio XL*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 49 ; Corpus Nazianzenum 14).

HAELEWYCK 2005 : Jean-Claude HAELEWYCK (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 53 ; Corpus Nazianzenum 18).

HALLEUX 1978 : André de HALLEUX, « La version philoxénienne du symbole », dans R. LAVENANT (éd.), *II. Symposium Syriacum*, Rome, p. 293-315 (Orientalia Christiana Analecta 205).

HAUSHERR 1939 : Irénée HAUSHERR (trad.), *Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Rome (Orientalia Christiana Analecta 120).

HILLERS 1996 : Delbert R. HILLERS – Eleonora CUSSINI, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore.

JOOSTEN 1998 : Jan JOOSTEN, « Greek and Latin words in the Peshitta Pentateuch : first soundings », dans R. LAVENANT (éd.), *VII. Symposium Syriacum*, Rome, p. 37-47, (Orientalia Christiana Analecta 256).

KING 2007 : Daniel KING, *The Syriac versions of the writings of Cyril of Alexandria. A study in translation technique*, Louvain (CSCO 626 / Subs. 123) [sous presse].

MALKI 1984 : Ephrem MALKI, *Die syrische Handschrift Berlin Sachau 220*, Frankfurt (Heidelberger Orientalische Studien 6).

PARMENTIER 1988 : Martin F.G. PARMENTIER, « Fragments of Gregory of Nyssa's Contra Eunomium [I] in Syriac », dans L.F. MATEO-SECO – J.L. BASTERO (éds.), *El « Contra Eunomium I » en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona, p. 428-430.

POGNON 1903 : Henri POGNON, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*, Leipzig.

SAUGET 1961 : Joseph-Marie SAUGET, « Deux Homéliaires syriaques de la Bibliothèque Vaticane », *Orientalia Christiana Periodica* 27, p. 387-423.

SAUGET 1974 : Joseph-Marie SAUGET, « Nouvelles homélies du Commentaire sur l'Évangile de S. Luc de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque », dans I. ORTIZ DE URBINA (éd.), *I. Symposium Syriacum*, Rome, p. 439-456 (Orientalia Christiana Analecta 197).

SCHMIDT 2002 : Andrea B. SCHMIDT (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. Orationes XIII, XLI*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 47 ; Corpus Nazianzenum 15).

SCHRÖTER 1870 : Robert SCHRÖTER (éd. et trad.), « Erster Brief Jakobs von Edessa an Johannes den Styliten », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 24, p. 261-300.

TAYLOR 1998 : David G.K. TAYLOR (éd. et trad.), *The Syriac Versions of the* De Spiritu Sancto *by Basil of Caesarea*, Louvain (CSCO 576 et 577 / Syr. 228 et 229).

TEULE 1995 : Herman TEULE, « L'Échelle du Paradis de Jean Climaque dans la tradition syriaque : premières investigations », *Parole de l'Orient* 20, p. 279-293.

THOMSON 1972 : Robert W. THOMSON, *Athanasiana syriaca*, tome III : *De Incarnatione contra Arianos ; Contra Apollinarium I; De Cruce et Passione ; Quod unus sit Christus ; De Incarnatione Dei Verbi ; Ad Jovianum*, Louvain (CSCO 324 et 325 / Syr. 142 et 143).

VAN ROMPAY 1985, Lucas VAN ROMPAY, « Proclus of Constantinople's *Tomus ad Armenios* in the post-Chalcedonian tradition », dans C. LEGA – J.A. MUNITZ – L. VAN ROMPAY (éds.), *After Chalcedon. Studies in Church History and Theology*, Leuven, p. 425-451 (Orientalia Lovaniensia Analecta 18).

VAN ROMPAY 2004 : « Malpana dilan Suryaya. Ephrem in the works of Philoxenus of Mabbug : respect and distance », *Hugoye* [http://bethmardutho.cua.edu/hugoye] 7/1.

LES PÈRES GRECS DANS LE CURRICULUM THÉOLOGIQUE ET PHILOLOGIQUE DES ÉCOLES SYRIAQUES *

John W. WATT
Université de Cardiff

Les travaux des Pères grecs ont eu une forte influence sur les auteurs syriaques à partir du V^e^ siècle, et comme beaucoup de ces auteurs sont connus pour avoir été des élèves dans les centres d'étude de l'Église syro-occidentale ou syro-orientale, il n'y a guère de doute que la littérature patristique grecque, aussi bien dans l'original – comme c'était sans aucun doute parfois le cas dans la période primitive – que dans des versions syriaques, était une partie importante du programme d'études de ces écoles. Il est bien connu que dans le monde grec le système traditionnel de l'éducation classique a continué à fonctionner dans l'empire chrétien, mais qu'à côté de lui est aussi apparue l'institution nouvelle de l'école monastique[1]. En outre, à l'instar des auteurs de la littérature grecque païenne, certains des Pères grecs sont devenus des classiques, avec le résultat que, par exemple, Jean de Sicile au IX^e^ siècle pouvait dire de Grégoire de Nazianze qu'« il a dépassé Platon par son art du langage autant qu'il l'a fait en théologie, et il a fait que Démosthène ressemble à un simple enfant[2] ». Les écoles monastiques sur le modèle grec, sans aucun doute avec beaucoup de professeurs et d'élèves bilingues, étaient de grande importance dans le secteur syriaque occidental pour la diffusion de la culture grecque, y compris des écrits des Pères grecs, alors que plus loin à l'est il y avait des écoles paroissiales, vrais lieux d'étude établis dans les villes et les villages. La plus célèbre de ces dernières était l'école de Nisibe, qui a été certainement considérée par ses membres comme la suite

* Traduction par Dominique GONNET.

1. Voir MARROU 1965, p. 451-484.
2. *Rhetores graeci*, 1832-1836, VI, p. 99 ; voir KENNEDY 1983, p. 238.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 27-41.

de l'école des Perses à Édesse. La tradition scolastique même de l'Église syro-orientale est donc dans une certaine mesure liée de manière indélébile à l'environnement intellectuel de l'Édesse bilingue. L'école des Perses a pu n'avoir été qu'une école parmi d'autres dans la ville, car les actes du II[e] Concile d'Éphèse de 449 mentionnent également les écoles des Arméniens et des Syriens[3]. Alors que la ville était nettement différente d'une ville grecque « normale » à cause de son mélange ethnique et linguistique, l'influence culturelle grecque y était fortement présente. L'intérêt pour les écrits patristiques grecs y est attesté par l'antique manuscrit d'Édesse, Add. 12150 de la British Library, daté de 411-412 ap. J.-C., contenant des traductions des *Reconnaissances* clémentines, de Titus de Bosra *Contre les manichéens*, et d'Eusèbe[4] ; Édesse semble avoir été l'endroit où ces traductions ont été faites.

L'école des Perses a été importante dans la vie de deux des plus grands auteurs syriaques, Philoxène de Mabboug et Jacques de Saroug. La lettre de Jacques aux moines de Mar Bassus montre à l'évidence que les travaux de Diodore furent traduits et lus dans ce lieu pendant qu'il y était comme étudiant[5]. La présence dans cette école de Philoxène, né en Perse, est prouvée par la lettre de Siméon de Beth Aršam[6], et alors qu'elle n'est directement confirmée par aucun des écrits de Philoxène, elle est complètement en cohérence avec eux. En particulier, Philoxène a plus tard affirmé qu'il avait « abandonné ce qu'il avait précédemment tenu » et qu'il avait été « converti à la doctrine chrétienne », et à une autre occasion que « plus encore que ceux-là même qui proclament maintenant là-bas ladite doctrine [celle de l'*Assumptus homo*] (il avait) lu les livres des inventeurs de cette doctrine et (en) avait... goûté l'amertume[7] ». On peut supposer que Philoxène est entré dans cette école en tant qu'adepte de la théologie antiochienne et a lu en ce lieu les travaux de Diodore et de Théodore, mais qu'il a été converti, alors qu'il était là, à la théologie de l'autre parti.

Il est bien connu que Théodore de Mopsueste a été considéré comme « l'Interprète » *par excellence* dans l'école de Nisibe, qui se considérait elle-même comme l'héritière de l'école des Perses à Édesse. Il est intéressant ici de savoir ce que d'autres écrits connus dans les cercles savants d'Édesse pourraient avoir provoqué ou ce qu'ils ont pu apporter

3. *Actes d'Éphèse*, 1917, p. 24-25.

4. Voir WRIGHT 1870-72, p. 631-633.

5. Jacques de Saroug, *Lettres*, 1937, p. 58 ; IDEM, *Lettres aux moines de Mar Bassus*, 1876, p. 220-221, 224-225

6. ASSEMANUS 1719, p. 352-353 ; voir HALLEUX 1963, p. 25-27.

7. Philoxène de Mabboug, *Traités*, 1980, p. 344-345; Philoxène de Mabboug, *2[e] Lettre*, 1983, p. 41 ; voir HALLEUX 1963, p. 28-29.

dans le cadre de la conversion de Philoxène. Il n'est pas difficile de discerner l'influence théologique principale : c'était sans doute celle de Cyrille d'Alexandrie. Que Cyrille y ait déjà eu un admirateur avant le temps de Philoxène, nous le savons par sa lettre à Rabbula mentionnant le *De Recta fide*[8]. Plusieurs de ses travaux ont été évidemment traduits dans un bref délai, que Rabbula lui-même soit ou non le traducteur du *De Recta fide*[9]. Autour de 450, il y avait sans doute un parti de Cyrille à Édesse, soit à l'école des Perses soit dans une autre école, et Philoxène avait dû se familiariser avec certains des travaux de Cyrille. On peut considérer que ses formulations théologiques et ses commentaires exégétiques sont souvent écrits directement sous l'influence de Cyrille[10], et certaines de ses lettres trahissent une connaissance étroite de la correspondance de Cyrille. Cyrille est également fréquemment cité dans les florilèges employés par Philoxène[11].

Diodore et Théodore du côté antiochien et Cyrille du côté alexandrin ont donc eu des adeptes et des adversaires passionnés parmi la population des étudiants d'Édesse. Il est vrai que nous n'avons pas de sources qui associent l'étude de Cyrille à un environnement scolaire miaphysite aussi claires que celles qui font de même pour Diodore et Théodore parmi les syro-orientaux, mais un examen des techniques de traduction utilisées dans les versions syriaques des travaux de Cyrille manifeste un intérêt savant pour ses écrits qu'il est normal de relier à un environnement scolaire. Il révèle également une différence importante entre la réception syro-occidentale et syro-orientale des Pères grecs. Une thèse récente a analysé les techniques de traduction utilisées dans les diverses versions de Cyrille du VI^e^ au VII^e^ siècle et a mis en lumière la dimension scolaire de cette activité[12]. Les traductions du grec en syriaque sont passées d'un style relativement libre et paraphrastique à un rendu plus littéral du grec, essayant finalement de le reproduire dans le syriaque, souvent aux dépens des particularités de la langue, des idiomes, des nuances, et des choix lexicologiques de l'original[13]. Les raisons n'en étaient pas fondamentalement « linguistiques », dans le sens où l'on aurait préféré le caractère idiomatique du grec ou le style du modèle, mais principalement théologiques, à savoir que l'on a désiré reproduire en syriaque les nuances

8. Cyrille, *Ep.* 74.

9. L'attribution de la traduction à Rabbula, acceptée jusque-là par les spécialistes, a été mise en doute par ALAND 1986, p. 97-102.

10. ALAND 1982, p. 142-66.

11. HALLEUX 1963, p. 233, 323.

12. KING 2007.

13. BROCK 1983, p. 1-14.

théologiques exactes des auteurs grecs, parce qu'on était de plus en plus persuadé qu'une traduction libre ouvrirait la porte à l'hérésie. Philoxène a été une figure clé dans ce mouvement, en particulier à cause de son action pour réviser le Nouveau Testament. La découverte célèbre d.A. de Halleux, que Philoxène avait exposé dans son *Commentaire sur le prologue johannique*[14] les raisons de cette révision, a nettement montré l'importance centrale de la Bible dans ce développement, mais de Halleux a noté aussi que Philoxène avait également souligné les limites de la terminologie théologique d'Éphrem[15].

L'étude de D. King sur les traductions de Cyrille suggère que le changement décisif dans la technique de traduction s'est produit sur une période relativement courte plutôt que de s'être étalé sur plusieurs siècles. La période cruciale s'étend environ entre 480 et 520, parce que la plupart des marqueurs significatifs de cette technique littéraliste sont présents dans le travail de Paul de Callinice de traduction de Sévère d'Antioche. Nous avons donc la preuve que ce type de traduction littérale existait avant même la décision de Philoxène de réviser complètement le Nouveau Testament. On peut en trouver déjà le signe dans les traductions de Cyrille qui ont été faites avant 484, la date la plus tardive de l'ouvrage de Philoxène *Contre Ḥabib*[16]. Le Nouveau Testament philoxénien de 507-508, le plus ancien exemple connu de la technique de traduction littéraliste, n'est donc pas apparu au début du processus, mais en a fait partie. L'impulsion pour traduire les écritures théologiques grecques avec une plus grande précision (dans le sens du *verbum e verbo*) est partie, non pas du désir de rendre le grec du Nouveau Testament de manière aussi exacte que possible en syriaque, mais du souci de rendre les écrits des Pères grecs en syriaque avec la plus grande exactitude, ceux de Cyrille en particulier. Ce souci, qui s'est affirmé d'abord dans le contexte des conflits théologiques avec la pensée chalcédonienne et antiochienne, a donné l'impulsion de proche en proche aux révisions syro-occidentales non seulement des traductions syriaques des Pères de l'Église tels que Grégoire de Nazianze et Sévère d'Antioche, mais également de la Bible et du Credo. Philoxène a été une figure importante dans ce processus, mais il n'en a pas été l'initiateur.

14. Philoxène de Mabboug, *Prologue johannique*, 1977, p. 51-53. Voir HALLEUX 1963, p. 121-124.

15. Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines de Senoun*, 1963, p. 45, 54-55. Voir HALLEUX 1963, p. 21.

16. Les passages de Cyrille n'ont pas traduits dans le florilège ; au contraire, les expressions utilisées dans le florilège sont presque identiques à celles de la version syriaque de Cyrille, qui peut donc être datée d'avant le florilège, voir KING 2007.

L'inspiration initiale qui a conduit les syro-occidentaux à traduire littéralement ne peut pas avoir été la sainteté de la Bible elle-même, car nous voyons que Jérôme, dans la théorie sinon tout à fait dans la pratique, a considéré que la traduction de la Bible relevait plutôt de l'*interpres* que de l'*expositor* littéraire normal. D. King suggère qu'un modèle pour les traductions syro-occidentales littérales à partir du grec pourrait avoir été les traductions du latin au grec des abrégés juridiques faites pour les étudiants hellénophones de l'école de droit de Beyrouth [17]. De même que les étudiants de droit parlant grec exigeaient des images précises en grec des lois latines – même si un tel grec était à peine compréhensible pour les non-initiés –, les étudiants en théologie parlant syriaque ont eu besoin d'images précises en syriaque de la théologie des Pères grecs. Même si nous ne pouvons associer à cette activité aucune école ou établissement particulier, ce parallèle, s'il est valable, avec les écoles de droit du défunt empire montrerait que c'est parmi ceux qui avaient reçu une éducation supérieure dans le monde grec que l'étude des Pères grecs a pris fermement racine au V^e^ siècle dans la sphère syro-occidentale. Tandis que dans cette sphère nous ne pouvons pas repérer des écoles de théologie directement comparables aux écoles de droit, nous avons la preuve de ce que nous pourrions appeler « une éducation supérieure en théologie » dans les monastères syro-occidentaux. Les destinataires et les dispensateurs d'une telle éducation étaient clairement au courant de l'éducation antique tardive, même si dans une certaine mesure ils avaient abandonné le monde classique pour le christianisme. Les « classiques » dans le nouvel environnement chrétien étaient les Pères grecs et, dans quelques endroits, des aspects de l'éducation rhétorique et philosophique supérieure de l'antiquité païenne ont été incorporés ou transformés en une nouvelle forme de cursus théologique. Grégoire de Nazianze a remplacé Démosthène comme modèle d'éloquence et l'étude de la logique d'Aristote n'a survécu, comme dans l'école de philosophie à Alexandrie, que comme prélude à celle du « divin Platon », mais est devenu un préalable nécessaire pour comprendre les mystères chrétiens.

La plus célèbre des écoles monastiques syro-occidentales était celle de Qenneshre. Elle est particulièrement bien connue pour l'étude de la philosophie grecque, mais il est clair que celle-ci n'a pas été poursuivi à l'écart d'autres aspects de la transmission du patrimoine grec, chrétien et païen, et qu'en plus des études philosophiques, ont été développées les études philologiques et théologiques. Georges, l'évêque des Arabes, et Athanase de Balad, par exemple, sont bien connus comme disciples

17. Voir KING 2007.

d'Aristote, mais Georges a également écrit un discours solennel épidictique sur Sévère d'Antioche[18] et Athanase s'est intéressé non seulement à la traduction d'Aristote, mais également à celle de Grégoire de Nazianze[19]. Le monastère avait été fondé par Jean bar Aphtonia, qui lui-même venait d'un milieu hellénisé, mais dès l'abord à Qenneshre nous pouvons observer ce que nous pourrions nommer une culture chrétienne hellénisée parlant syriaque. Une vie ou un panégyrique (*memra*) de Jean par un moine qui l'avait suivi du monastère de saint Thomas de Séleucie à sa nouvelle fondation de Qenneshre est un exemple typique d'un *basilikos* ou *epitaphios logos* écrit en syriaque et qui illustre bien le fait qu'au moins quelques-uns des moines de Qenneshre, tout en parlant syriaque, étaient complètement familiers avec la culture rhétorique grecque[20]. Jean lui-même, selon ce panégyrique, était né à Édesse d'un père qui avait été un expert en matière de rhétorique. Tandis que ses frères avaient été envoyés, après la mort de leur père, aux écoles de rhétorique et de droit, il avait été lui-même envoyé au monastère de Saint-Thomas à l'âge de quinze ans, l'âge auquel un garçon passe normalement du *grammatikos* au *rhetor*[21]. Dans le Ps.-Zacharie, cependant, Jean est décrit comme « ex-avocat d'Édesse[22] », tandis que le panégyrique, en dépit de sa forme rhétorique grecque classique, n'insiste guère sur la culture profane de Jean mais souligne en revanche la place de l'ascétisme dans sa formation. Le panégyrique, en bref, est un exemple précoce en syriaque de l'emploi des formes grecques classiques pour proclamer le nouveau message chrétien et il est très probable que le panégyriste ait tiré son inspiration des discours solennels de Basile et de Grégoire de Nazianze. Dans le *prooimium*, il compare son héros aux soldats païens qui ont mérité des *encomia* et des mémoriaux et félicite Jean en tant que « soldat du Christ » ; la comparaison des saints et des soldats est déjà présente dans le discours solennel de Basile *Sur les quarante saints martyrs*[23].

La tension entre la culture grecque profane et la culture chrétienne du monastère est également évidente dans la vie d'un autre Jean, tout célèbre, à savoir Jean de Tella. Ici nous constatons que les écoles monastiques syriaques occidentales ont atteint, particulièrement par l'étude des Pères

18. Voir George, évêque des Arabes, *Homélie sur saint Sévère*, 1993.

19. Voir Timothée, *Deux lettres*, p. 237 avec commentaire p. 242-243.

20. *Histoire de Jean bar Aphtonia*, 1902, p. 97-135 ; voir WATT 1999, p. 155-69.

21. *Histoire de Jean bar Aphtonia*, 1902, p. 114-115 et 122-124 ; voir WATT 1999, p. 160.

22. Zacharie le Rhéteur, *Histoire ecclésiastique*, 1921-24, p. 79-54 ; voir WATT 1999, p. 161.

23. *Histoire de Jean bar Aphtonia*, 1902, p. 113-121 ; voir WATT 1999, p. 157-158.

grecs, un « compromis biculturel[24] ». Tandis que la mère de Jean bar Aphtonia – selon le panégyrique syriaque – se souciait de l'élever chez elle « comme dans un sanctuaire » et voulut l'envoyer au monastère de Saint-Thomas quand il eut quinze ans, la mère de Jean de Tella tenait fortement à ce que son fils soit élevé « dans les lettres et la sagesse des Grecs » et à l'âge de vingt ans l'envoya au prétoire du *dux* à Callinice. Ce Jean, cependant, a préféré l'étude des psaumes en syriaque, mais un compromis a été atteint quand à l'âge de vingt-cinq ans il est entré au monastère de Mar Zakkaï[25]. À Mar Zakkaï, comme à Qenneshre, les Pères grecs étaient très admirés ; nous avons donc de bonnes raisons de penser que Jean a acquis la sagesse des Pères grecs, même s'il n'a pas pu en faire autant pour toute le reste de la sagesse grecque comme sa mère l'avait désiré. L'information au sujet de Mar Zakkaï provient d'une autre vie, celle de Marouta de Tagrit, qui naquit près de Balad et, après avoir passé un certain temps dans les écoles et les monastères de l'empire sassanide, séjourna dix ans à Mar Zakkaï, « en lisant les livres des docteurs orthodoxes et particulièrement de Grégoire le Théologien... car les moines de ce monastère s'appliquaient constamment avec amour à lire Grégoire[26] ». Après que Marouta fut revenu sur les terres des Sassanides, il s'établit au monastère de Mar Mattaï et y enseigna la théologie. Sa vie est un exemple instructif de la façon dont l'enthousiasme syro-occidental pour l'étude des Pères grecs dans le territoire romain a eu une influence sur les communautés syro-orthodoxes plus loin à l'est. Aux époques suivantes, Mar Mattaï était connu pour son exceptionnelle bibliothèque, et l'accès à ses trésors a été également recherché ensuite par les syro-orientaux, comme nous le savons par le cas du catholicos Timothée I[er][27].

Si Cyrille d'Alexandrie intéressait essentiellement les syro-occidentaux et Théodore de Mopsueste les syro-orientaux, Grégoire de Nazianze intéressait l'ensemble des chrétiens syriaques. Naturellement cet intérêt trouvait sa source en premier lieu dans le fait qu'il était théologien ; « Le Théologien » (comme dans le texte sur Marouta cité ci-dessus) semble être, en syriaque comme en grec, son appellation la plus commune. Dans le contexte de cet article, cependant, il est particulièrement remarquable de noter que le legs littéraire de Grégoire a été non seulement le plus important pour les études théologiques, mais également pour les études philologiques. En cela, naturellement, la situation dans le secteur syriaque

24. Voir BROCK 1982, p. 21.

25. *Vies des hommes célèbres chez les miaphysites*, 1907, p. 39-40, 43-45, 27-28 et 30-31.

26. *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta*, 1905, p. 70.

27. Timothée I, *Deux lettres*, 1999, p. 236, avec commentaire p. 242.

est un miroir de celle du grec. Les prolégomènes et commentaires sur le corpus rhétorique grec classique, par exemple celui attribué à Hermogène, citaient des exemples de Grégoire dès le VI^e siècle, lorsque des commentaires grecs sur les discours solennels de Grégoire ont été écrits [28], comme cela s'est également produit en syriaque [29]. Dans le seul traité existant en syriaque sur la rhétorique, écrit par Antoine de Tagrit, Grégoire est évidemment considéré comme le modèle de l'éloquence chrétienne et il est nommé non seulement « le Théologien », mais également « le plus grand des rhéteurs et le prince des sophistes [30] ». Il est intéressant de voir comment Antoine mélange ces deux aspects du legs de Grégoire, le théologique et le philologique, et les incorpore tous les deux à son traité. Puisque le traité est principalement un ouvrage philologique, plusieurs des exemples de Grégoire ont à voir avec les sujets rhétoriques tels que la langue figurative et la prosopopée, mais Antoine le classe également avec Éphrem et Jacques de Saroug en tant que maître chrétien qui « a éradiqué les passions des âmes en donnant ses admonitions et ses bonnes orientations dans un discours élégant et poétique ... en écartant les obstinés des mauvais plaisirs par la bride de l'amour du vrai plaisir [31] ». Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner la probabilité que les discours solennels de Grégoire aient été connus dans le monastère de Qenneshre dès les débuts et que la version syriaque des discours – par Paul d'Édesse – ait été révisée par un des plus célèbres élèves du monastère, Athanase de Balad. Rien n'est connu de la biographie d'Antoine de Tagrit, mais il mentionne dans son traité qu'il a eu un professeur qui lui a expliqué la signification de quelques passages d'Homère [32], et on ne peut comprendre sa connaissance de la théorie rhétorique sans supposer qu'il y avait une tradition de l'enseignement de la rhétorique dans certaines écoles syriaques. C'est donc une supposition raisonnable de penser que dans de telles écoles, où la théologie était assurément primordiale mais où la philologie et la philosophie pouvaient également être enseignées, les Pères grecs, et Grégoire en particulier, ont été étudiés avec le plus grand sérieux. Le chef-d'œuvre rhétorique de Grégoire était sa solennelle oraison funèbre en l'honneur de Basile de Césarée (*Or.* 43), et Basile a également été essentiel dans ces écoles ; l'*Hexæmeron* d'un autre élève célèbre de

28. SAJDAK 1930, p. 268-274 ; *Prolegomenon Sylloge* 1931, index s.v. « Gregorios », p. 449-450 (la référence 359_{10} est à corriger en 395_{10}).

29. Voir HALLEUX 1985, p. 103-147 ; SCHMIDT 1998, p. 279-285.

30. Antoine de Tagrit, *Rhétorique*, 1986, p. 57, 66, 70, 73, 78/47, 55, 58, 62, 66.

31. Antoine de Tagrit, *Rhétorique*, 1986, p. 57-58/47-48.

32. Antoine de Tagrit, *Rhétorique*, 1986, p. 78-79/66-67 ; voir WATT 1994, p. 254.

Qenneshre, Jacques d'Édesse, a été influencé par celui de Basile, et également par des œuvres de Grégoire et du Ps.-Denys [33].

Antoine de Tagrit, ainsi que Bar Hebraeus à une date ultérieure, nous fournit une image instructive des Pères grecs étudiés dans les écoles syro-orthodoxes. Bar Hebraeus est celui des deux chez qui c'est le plus explicite, car son *Nomocanon* énumère ceux qu'il pense devoir être étudiés, mais les écrits d'Antoine révèlent aussi ceux qui ont eu une influence sur sa pensée. Dans sa *Rhétorique*, en plus de Grégoire, nous rencontrons Basile, Évagre, et le Ps.-Denys [34], tandis que dans son traité *Sur le Myron* il introduit des exemples tirés de Cyrille, de Grégoire de Nysse, d'Athanase, d'Hippolyte, du Ps.-Denys et, comme on peut le deviner, de Grégoire de Nazianze [35]. Étant donné la nature plutôt savante et érudite des traités d'Antoine, il est probable qu'il a travaillé tous ces Pères ou du moins la plupart d'entre eux dans un contexte d'école, juste comme il semble avoir suivi les leçons de « grammaire » (c'est-à-dire de littérature classique) ou les leçons de l'école de rhétorique et y avoir rencontré les auteurs grecs païens – dans leur traduction syriaque – qu'il cite dans sa rhétorique : Homère, Ésope, Pythagore, Plutarque et le Ps.-Callisthène [36]. Dans son *Nomocanon,* Bar Hebraeus fait la liste des livres « des docteurs qui sont lus à la sainte Église » et mentionne des Pères grecs : le Ps.-Denys, Basile (29 discours solennels), Grégoire de Nazianze (47 discours solennels et 31 lettres), Sévère, Jean Chrysostome, Cyrille, Théodote (d'Ancyre) et Érechthée (d'Antioche de Pisidie), auquel il ajoute les vies des saints et des martyres et le *Paradis* de Pallade, l'*Hexæmeron* de Basile, et les commentaires de Chrysostome [37]. Quand on la compare à celle des docteurs et commentateurs syriaques mentionnés dans sa liste, à savoir Éphrem, Isaac, Jacques de Saroug, Jacques d'Édesse, Moïse bar Képha, et Denys bar Ṣalibi, on peut voir que pour Bar Hebraeus les Pères grecs étaient aussi importants que les Pères syriaques dans le programme d'études des écoles syriaques. Pour Bar Hebraeus, philosophe et philologue aussi bien que théologien, le programme d'études devait également inclure un groupe de livres « extérieurs », à savoir le livre d'Antoine de Tagrit – la *Rhétorique* évidemment – et des traités d'Aristote, particulièrement l'*Organon* [38]. Pour Bar Hebraeus, on peut

33. GREATREX 2004, p. 33-46.

34. Antoine de Tagrit, *Rhétorique*, 1986, index des passages, p. 75-76.

35. MESSLING 1968, p. 150-161.

36. Antoine de Tagrit, *Rhétorique*, 1986 index des passages, p. 75-76.

37. Bar Hebraeus, *Nomocanon*, 1898, p. 105-106 ; voir la contribution d'Andreas JUCKEL dans ce volume.

38. Bar Hebraeus, *Nomocanon*, 1898, p. 106.

conjecturer que les catégories de livres extérieurs et de livres d'Église n'étaient pas rigides, car Antoine – à la différence d'Aristote – était un auteur chrétien, et les discours solennels de Grégoire, qui appartenaient évidemment aux livres d'Église, sont néanmoins cités très fréquemment dans sa *Grammaire*[39]. Les omissions notables dans la liste de Bar Hebraeus sont Athanase et Évagre, mais tous les deux ont été cités par Antoine et ont donc été lus dans l'Église syro-orthodoxe à la période islamique. Athanase a pu avoir été trop polémique au goût de l'œcuménique Bar Hebraeus, mais il a considérablement admiré Évagre[40], comme le montrent avec évidence les allusions que fait Bar Hebraeus dans le *Livre de la colombe*, l'*Ethicon*, et le *Candélabre des sanctuaire* le montrent avec évidence. La doctrine métaphysique d'Évagre a été connue des syriaques dans la version commune (S_1) des *Kephalaia gnostica*, dans laquelle les aspects origéniens étaient amortis ou éliminés, plutôt que dans la version intégrale (S_2) qui rend plus fidèlement l'original[41]. Du temps de Bar Hebraeus, la lecture d'Évagre peut avoir été réservée aux personnes d'âge mûr, mais à une période antérieure cet évagrisme modifié était déjà connu de Philoxène et ce, comme de Halleux l'a conjecturé, déjà pendant son éducation à Édesse[42].

À l'exception de Cyrille, de Sévère, de Théodote et d'Érechthée, les mêmes auteurs grecs ont été connus des syro-orientaux. Les syro-orientaux, cependant, se consacraient tout particulièrement à l'étude des œuvres de Diodore et de Théodore ; dont nous avons déjà noté qu'ils avaient été lus par Philoxène et Jacques de Saroug à Édesse, après y avoir été traduits probablement pendant l'épiscopat d'Ibas[43]. La doctrine de Théodore de la *paideia* divine était particulièrement bien adaptée à la promotion des écoles et notre source principale pour l'école de Nisibe, à savoir *La Cause de la fondation des écoles* de Barḥadbšabba, est clairement influencée par l'enseignement de Théodore[44]. La question de l'importance relative de Théodore par rapport aux autres Pères grecs dans l'enseignement de l'école pour la période qui va jusqu'à environ 600 ap. J.-C. est liée à celle de l'opposition à l'action du directeur de l'école à ce moment-là, Ḥenana d'Adiabène. Selon le point de vue de Barḥadbšabba l'enseignement de Ḥenana pourrait être comparé à la table richement

39. Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1913, index p. 181-182 ; voir la contribution d'Isabelle ISEBAERT-CAUUET dans ce volume.

40. GUILLAUMONT 1962, p. 297-301.

41. GUILLAUMONT 1962, p. 200-301.

42 HALLEUX 1963, p. 30.

43. VÖÖBUS 1965, p. 14-17.

44. BECKER 2006, p. 98-125.

garnie d'un roi sur sur laquelle seraient servis non pas un mais de nombreux plats [45]. Il fait clairement référence au fait que la tradition de l'école selon l'opinion de Ḥenana ne pouvait s'appuyer sur les œuvres d'un seul auteur. Sans contester la position dominante de Théodore, particulièrement dans le secteur de l'exégèse biblique et de la christologie, il refusait de lui attribuer une position d'autorité exclusive et il souhaitait également incorporer dans son matériau didactique Basile, Chrysostome et Évagre [46].

Durant la période pré-islamique, les syro-orientaux, parmi lesquels la connaissance du grec était sans aucun doute beaucoup plus faible que parmi les syro-occidentaux, n'ont pas montré le même enthousiasme pour la révision des traductions anciennes que les syro-occidentaux chez qui il est évident : ils ont continué à lire les Pères grecs dans les versions anciennes. À la période abbasside, cependant, avec le nouvel enthousiasme pour la traduction de la philosophie grecque en syriaque et en arabe qui se dessine, on observe également un nouvel intérêt de leur côté pour le legs syro-occidental de traductions, non seulement d'Aristote mais également des Pères grecs. Les lettres du catholicos Timothée I[er] à Sergius et à Péthion, son ancien professeur à l'école de Mar Abraham à Bašoš, montrent non seulement qu'il s'intéressait à la traduction des *Secondes Analytiques* d'Aristote par Athanase de Balad et qu'il désirait savoir quelles scholies sur l'*Organon* se trouvaient dans la monastère syro-orthodoxe de Mar Mattaï, mais encore qu'il s'intéressait aux traductions syro-occidentales de Grégoire de Nazianze, de Némésius et du Ps.-Denys par Athanase, Paul d'Édesse et Phocas [47].

Sur le plan historique, la littérature syriaque est connue comme le principal vecteur littéraire et théologique chrétien au Proche-Orient, vecteur par lequel la pensée grecque païenne a été diffusée dans la région. L'apogée en a été la contribution des traducteurs (principalement syro-occidentaux) et des philosophes (syro-orientaux et syro-occidentaux) à la « Renaissance classique » sous les Abbassides. On pourrait penser que le legs des Pères grecs a eu peu à faire avec cela, mais il faut se rappeler que,

45. Barḥadbšabba, *Cause de la fondation des écoles*, 1907, p. 392.

46. REININK 1995, p. 83-87. La *Cause de la fondation des écoles* de Barḥadbšabba fait allusion à ces trois, en plus de Théodore, comme élèves de Diodore, et veut expliquer que « La Tradition de l'École » ne comporte pas seulement les commentaires de Théodore, mais aussi les ouvrages des autres auteurs qui dès les premiers temps furent transmis dans la doctrine et utilisés par Narsaï (Barḥadbšabba, *Cause de la fondation des écoles*, 1907, p. 377-378 et 382-383). Voir la contribution de Bas ter HAAR ROMENY dans ce volume.

47. Timothée I, *Deux lettres*, 1999, p. 238-239 et 236-237 avec commentaire p. 245-246 et 242-244.

comme c'est le cas pour Timothée, le compagnon du calife al-Mahdi, ces savants syriaques chrétiens avaient été instruits dans les écoles monastiques et connaissaient sans aucun doute beaucoup de littérature patristique grecque en traduction syriaque. Yaḥya ibn 'Adi, théologien syro-orthodoxe et chef des logiciens de Bagdad, a revendiqué pour une partie de son enseignement, l'autorité de Chrysostome, de Basile, de Grégoire de Nazianze et du Ps.-Denys[48]. Le *Fihrist* de Ibn al-Nadim, qui était dépendant pour beaucoup de son information de Yaḥya ibn 'Adi, mentionne Grégoire de Nysse (*De natura hominis*) parmi les philosophes, ainsi que la réfutation de Nestorius par Jean Philopon[49]. Ibn Zur'a, l'élève de Yaḥya, cite le Ps.-Denys à l'appui de l'interprétation aristotélicienne de la Trinité courante parmi les disciples d'Ibn 'Adi[50], tandis que Ibn Jarir, un élève du théologien syro-occidental Ibn Zur'a, qui était également le scribe du manuscrit le plus ancien du grand ouvrage du musulman al-Farabi *Sur l'État parfait*, cite Grégoire de Nazianze dans ses scholies marginales au texte d'al-Farabi[51]. Les chrétiens syriaques qui ont joué un rôle si important dans « la Renaissance de l'islam[52] » étaient donc tout à fait familiers des Pères grecs aussi bien que de la tradition philosophique grecque.

Je voudrais conclure cet aperçu des Pères grecs dans les écoles syriaques en suggérant qu'au-delà du noyau théologique central ils ont pu également avoir une influence dans un autre secteur, à savoir celui de la philosophie politique islamique, thème du traité d'al-Farabi *Sur l'État parfait*. Les érudits ont longtemps cherché à savoir comment la doctrine platonicienne du roi-philosophe philanthrope, bien connue aux époques hellénistiques et romaines, pouvait soudainement avoir réapparu dans l'islam du X^e^ siècle avec al-Farabi, alors qu'il n'y en a que peu de traces dans les siècles intermédiaires. Récemment, et contrairement à l'opinion admise jusqu'à présent, on a soutenu avec force que les philosophes néoplatoniciens, dont le Ps.-Denys chrétien, avaient une philosophie politique qui pourrait avoir été à la source de la pensée d'al-Farabi dans ce domaine[53]. Al-Farabi a été en effet un disciple des philosophes aristotéliciens syro-arabes de Bagdad qui ont certainement bien connu les écrits du Ps.-Denys, mais également ceux de Grégoire de Nazianze, de

48. PÉRIER 1920, p. 85.

49. Ibn al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, 1871, p. 255_{10} et p. 254_{27} ; Traduction anglaise dans DODGE 1970, p. 613, 614.

50. PINES 1961, p. 157.

51. WALZER 1985, p. 22-24.

52. Voir la contribution d'Andreas JUCKEL dans ce volume.

53. O'MEARA 2003, sur al-Farabi, p. 185-197.

Basile, de Grégoire de Nysse et de Jean Chrysostome. La doctrine du roi-philosophe philanthrope est clairement présente dans les écrits de ces Pères grecs [54] qui étaient lus par les maîtres d'al-Farabi dans des versions syriaques. Un autre témoignage de la présence de cette doctrine dans la tradition syriaque, y compris dans le domaine de la rhétorique, se trouve chez le rhéteur Antoine de Tagrit [55]. On peut donc penser que l'étude des Pères grecs dans les écoles syriaques au Proche-Orient a finalement influencé non seulement la théologie chrétienne, mais aussi la philosophie islamique [56] d'enseignement.

Bibliographie

Actes d'Éphèse, 1917 : Johannes FLEMMING (éd.), *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*, Berlin (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, N.F. 15).

Antoine de Tagrit, *Rhétorique*, 1986 : John W. WATT (éd. et trad.), *The Fifth Book of the Rhetoric of Antony of Tagrit*, Louvain (CSCO 480 et 481 / Syr. 203 et 204).

Barḥadbšabba, *Cause de la fondation des écoles*, 1907 : Addaï SCHER (ed. et trad.), *Mar Barḥadbšabba 'Arbaya. Cause de la fondation des écoles*, Paris (Patrologia Orientalis IV, 4).

Bar Hebraeus, *Nomocanon*, 1898 : Paul BEDJAN (éd.), *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris - Leipzig.

Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1913 : Axel MOBERG (trad.), *Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebraeus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang · Zur Terminologie.* Erster Teil : *Einleitung. Traktat I-III*, Leipzig.

George, évêque des Arabes, *Homélie sur s. Sévère*, 1993 : Kathleen E. MCVEY (éd. et trad.), *George, Bishop of the Arabs. A Homily on Blessed Mar Severus, Patriarch of Antioch*, Louvain (CSCO 530 et 531 / Syr. 216 et 217).

Histoire de Jean bar Aphtonia, 1902 : François NAU (trad.), « Histoire de Jean bar Aphtonia », *Revue de l'Orient Chrétien* 7, p. 97-135.

Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, 1905 : François NAU (éd. et trad.), *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'Homme*, Paris [repris dans Patrologia Orientalis III, 1, Turnhout 1971].

Ibn al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, 1871 : Gustav FLÜGEL (éd.), *Kitab al-Fihrist* [s.n.] ; voir DODGE 1970.

Jacques de Saroug, *Lettres*, 1937 : Gunnar OLINDER (trad.), *Iacobi Sarugensis epistulae quotquot supersunt*, Louvain (CSCO 110 / Syr. 57).

Jacques de Saroug, *Lettres aux moines de Mar Bassus*, 1876 : Paul MARTIN (trad.), « Lettres de Jacques de Saroug aux moines du couvent de Mar Bassus et à Paul d'Edesse », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 30, p. 217-275.

Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines de Senoun*, 1963 : André de HALLEUX (éd. et trad.), *Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun*, Louvain (CSCO 231 et 232 / Syr. 98 et 99).

54. DVORNIK 1966, p. 683-699.

55. WATT 1994 , p. 245-258.

56. WATT 2004, p. 121-149.

Philoxène de Mabboug, *Prologue johannique*, 1977 : André de HALLEUX (éd. et trad.), *Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14,534)*, Louvain (CSCO 380 et 381 / Syr 165 et 166).

Philoxène de Mabboug, *Traités*, 1980 : Maurice BRIÈRE – François GRAFFIN (éd. et trad.), *Dissertationes decem de uno e sancta Trinitate incorporato et passo*, Turnhout (Patrologia Orientalis XL, 2).

Philoxène de Mabboug, *2e Lettre*, 1983 : André de HALLEUX (éd. et trad.), « La deuxième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal », *Le Muséon* 96, p. 5-79.

Prolegomenon Sylloge, 1931 : Hugo RABE, *Prolegomenon Sylloge*, Leipzig.

Rhetores graeci, 1832-1836 : Christian WALZ (éd.), *Rhetores graeci*, Stuttgart.

Timothée I, *Deux lettres*, 1999 : Sebastian P. BROCK (trad.), « Two Letters of the Patriarch Timothy from the late eighth century on translations from Greek », *Arabic Sciences and Philosophy* 9, p. 233-246.

Vies des hommes célèbres chez les miaphysites, 1907 : Ernest W. BROOKS (éd. et trad.), *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, Paris - Louvain (CSCO 7 et 8 / Syr. 7 et 8).

Zacharie le Rhéteur, *Histoire ecclésiastique*, 1921-24 : Ernest W. BROOKS (éd. et trad.), *Historia ecclesiastica Zachariah Rhetori vulgo adscripta*, II, Louvain (CSCO 84 et 88 / Syr. 39 et 42).

ALAND 1982 : Barbara ALAND, « Monophysitismus und Schriftauslegung. Der Kommentar zum Matthäus- und Lukasevangelium des Philoxenus von Mabbug », dans P. HAUPTMANN (éd.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten: Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen, p. 142-166.

ALAND 1986 : Barbara ALAND, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*, tome I. *Die grossen katholischen Briefe*, Berlin.

ASSEMANUS 1719 : Joseph S. ASSEMANUS, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, tom. I, Rome.

BECKER 2006 : Adam H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, Philadelphia.

BROCK 1982 : Sebastian P. BROCK, « From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning », dans N.G. GARSOÏAN – Th.F. MATHEWS – R.W. THOMPSON (éds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D.C., p. 17-34 [réimpr. dans BROCK 1984, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, chap. V].

BROCK 1983 : Sebastian P. BROCK,« Towards a History of Syriac Translation Technique », dans R. LAVENANT (éd.), *III. Symposium Syriacum*, Rome, p. 1-14 [réimpr. dans BROCK 1992, *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot, chap. X].

DODGE 1970 : Bayard DODGE (trad.), *The Fihrist of al-Nadim*, New York.

DVORNIK 1966 : Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, II, Washington, D.C.

GREATREX 2004 : Marina GREATREX, « The Angelology in the *Hexaemeron* of Jacob of Edessa », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4, p. 33-46.

GUILLAUMONT 1962 : Antoine GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris.

HALLEUX 1963 : André de HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, thèse de doctorat, Leuven.

HALLEUX 1985 : André de HALLEUX, « Les commentaires syriaques des *Discours* de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 98, p. 103-147.

KENNEDY 1983: George A. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton.

KENNEDY 1983: George A. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton.

KING 2007 : Daniel KING, *The Syriac versions of the writings of Cyril of Alexandria A study in translation technique*, Louvain (CSCO 626 / Subs. 123) [sous presse].

MARROU 1965 : Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris[6]).

MESSLING 1968 : Reinhard MESSLING, « Die Schrift des Anton von Tagrit '*Über das Myron*' », dans GÖTTINGER ARBEITSKREIS FÜR SYRISCHE KIRCHENGESCHICHTE (éd.), *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, p. 150-161.

O'MEARA 2003 : Dominic J. O'MEARA, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.

PÉRIER 1920 : Augustin PÉRIER, *Yahya ben 'Adi. Un philosophe arabe chrétien du x^e siècle*, Paris.

PINES 1961: Shlomo PINES, « La loi naturelle et la société : la doctrine politico-théologique d'Ibn Zur'a, philosophe chrétien de Bagdad », dans S. PINES (éd.), *Studies in Islamic History and Civilisation*, Jérusalem, p. 154-90 (Scripta Hierosolymitana 9).

REININK 1995 : Gerrit J REININK, « 'Edessa grew dim and Nisibis shone forth' : The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century », dans J.W. DRIJVERS – A.A. MACDONALD (éds.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden, p. 77-89.

SAJDAK 1930 : Jan SAJDAK, « Die Scholiasten der Reden des Gregor von Nazianz », *Byzantinische Zeitschrift* 30, p. 268-274.

SCHMIDT 1998 : Andrea SCHMIDT, « Ein unbekannter syrischer Kommentar zu den Homilien des Gregor von Nazianz », *Le Muséon* 111, p. 279-285.

VÖÖBUS 1965 : Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain (CSCO 266 / Subs. 26).

WALZER 1985 : Richard WALZER, *Al-Farabi, On the Perfect State*, Oxford.

WATT 1994 : John W. WATT, « Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Tradition of Aristotle's *Rhetoric* », dans W.W. FORTENBAUGH – D.C. MIRHADY (éds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, p. 243-260.

WATT 1994 : John W. WATT, « The Philosopher-King in the *Rhetoric* of Antony of Tagrit », dans R. LAVENANT (éd.), *VI. Symposium Syriacum*, Rome, p. 245-258 (Orientalia Christiana Analecta 256).

WATT 1999 : John W. WATT, « A Portrait of John bar Aphtonia, Founder of the Monastery of Qenneshre », dans J.W. DRIJVERS – J.W. WATT (éds.), *Portraits of Spiritual Authority*, Leiden, p. 155-169.

WATT 2004 : John W. WATT, « Syriac and Syrians as Mediators of Greek Political Thought to Islam », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57, p. 121-149.

WRIGHT 1870-72 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, 3 tomes, London [réimpr. Piscataway, 2002].

LES PÈRES CAPPADOCIENS DANS LA TRADITION SYRIAQUE

David G.K. TAYLOR
Oriental Institute, Oxford

Introduction

Les Pères cappadociens – Basile de Césarée († vers 378), son ami Grégoire de Nazianze († vers 390), et son frère Grégoire de Nysse († vers 395) – sont les Pères grecs qui ont exercé, on peut l'affirmer, la plus grande influence sur les chrétiens syriaques et qui sont les plus cités, après Sévère d'Antioche (chez les miaphysites orthodoxes syriaques) et Théodore de Mopsueste (dans l'Église de l'Est, même si très peu de ses écrits ont survécu jusqu'à nos jours), et leurs seuls rivaux sont Évagre le Pontique, Denys l'Aréopagite et Jean Chrysostome[1]. Ce chapitre cherchera à fournir un survol des études contemporaines dans le domaine plutôt que de proposer des nouvelles théories. Je commencerai par un aperçu très bref du contexte des relations des Cappadociens avec la Syrie, puis je présenterai les versions syriaques de leurs écrits, avant de considérer l'influence qu'ils exercèrent plus tard.

Les rapports des Cappadociens avec les syriaques à leur époque

La ville de Césarée, la plus grande ville de la Cappadoce, se trouvait au carrefour de deux grandes routes romaines, qui la reliaient à la Syrie et à la

1. Il y a beaucoup d'autres Pères, Cyrille et Athanase d'Alexandrie ou Nestorius par exemple, pour lesquels les auteurs syriaques (en fonction de leurs propres confessions) avaient le plus grand respect et dont plusieurs œuvres ont été traduites en syriaque, mais dont on trouve moins de citations dans les textes syriaques.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 43-61.

Mésopotamie [2]. Basile et les deux Grégoire en tirèrent parti pour nouer des alliances et des partenariats avec les responsables des Églises au sud. C'est ainsi que la correspondance de Basile contient des lettres adressées aux évêques de Sarug, Harran et Édesse dans la province d'Osrhoène [3], à Perrhes et Samosate en Euphratensis [4], Himmeria en Mésopotamie [5], et Beroea et Chalchis en Cœlé-Syrie [6]. Tous ces évêques représentaient des populations en majorité syriacophones. Une autre lettre, envoyée par lui, en 372 de notre ère, aux « Italiens et Gaulois » [7] contient une liste d'évêques orientaux signataires, dont plusieurs ont des noms syriaques ou arméniens [8]. Une autre lettre, de 375, donne l'impression qu'en temps de danger, Basile cherchait un soutien en Mésopotamie [9]. Bien que les histoires des rencontres de Basile et d'Éphrem soient maintenant considérées comme légendaires, il est évident que les Cappadociens rencontrèrent réellement plusieurs théologiens syriaques. Mise à part la mention par Basile de sa visite à Samosate [10] et de sa rencontre des évêques de Perrhes et Harran [11], il fait mention dans son *Hexaemeron* (II, 6) d'un « Syrien aussi ignorant de la sagesse de ce monde qu'érudit de la connaissance de la Vérité » qui avait expliqué les liens étroits entre les mots syriaque et hébreu pour « l'esprit », et dans son *De Spiritu Sancto* (XXIX.74.44) il cite l'avis théologique d'un « certain Mésopotamien » (L'identité de ce Syrien fut l'objet de débats et la tendance actuelle est de pencher en faveur d'Eusèbe d'Émèse [12], même s'il reste toujours possible

2. MAGIE 1950, p. 491-492 ; LIEBESCHUETZ 1972, p. 73-83.

3. *Ep.* 132; 255; 264, 267.

4. *Ep.* 118; 105, 146, 157, 158, 168, 182, 183, 214, 219, et les dix-neuf lettres à Eusèbe de Samosate, *Ep.* 27, 30, 34, 48, 95, 98, 100, 127, 128, 136, 138, 141, 145, 162, 198, 237, 239, 241, 268) parmi lesquelles *Ep.* 145 fait mention d'une visite de Basile à Samosate en printemps 372.

5. *Ep.* 184.

6. *Ep.* 185, 220, 221; 222.

7. *Ep.* 92.

8. Les noms des évêques orientaux sont inscrits au début, et parmi eux sont inclus les noms de ses correspondants, dont les lettres ont déjà été mentionnées (Eusèbe, Pelagius, Abraamius, Vitus, Jovinus) mais aussi plusieurs autres qui ne sont pas identifiés, mais dont les noms suggèrent une origine dans les territoires syriacophones, comme Barsaumas, Narses, Maris, Chosroes, Iosaces (= Isaac ?), Barachus, et un deuxième Abraamius.

9. *Ep.* 213, COURTONNE 1961, p. 201, § 72.1-7.

10. *Ep.* 145.

11. *Ep.* 118; 255.

12. VAN ROMPAY 1992 ; l'identification avec Diodore de Tarse est argumentée par POUCHET 1986.

qu'il s'agisse d'un moine anonyme). R. Staats a noté l'admiration de Grégoire de Nysse pour les ascètes errants qu'il eut l'occasion de rencontrer [13], et il a montré que Grégoire utilisa un des ouvrages du Ps.-Macaire, un auteur bilingue de Mésopotamie, actif dans les années 380 (et lui-même influencé par Basile !) [14]. Nous apprenons aussi de l'historien Sozomène au V^e^ siècle (VI, 21) que les Cappadociens étaient considérés comme des héros dans la région d'Édesse :

> « Pendant la même période, en Osrhoène et Cappadoce, l'arianisme fut combattu. Basile, évêque de Césarée, et Grégoire, évêque de Nazianze, étaient admirés et estimés à travers toute cette région. »

Il n'est donc pas surprenant, qu'il y ait certains points de contact au niveau théologique entre les Cappadociens et leurs contemporains syriaques tels qu'Éphrem [15], et que certains de leurs ouvrages aient été traduits en syriaque.

Les traductions des ouvrages des Cappadociens en syriaque

Basile de Césarée

Il faut noter d'abord que les premiers textes cappadociens à être traduits en syriaque furent les ouvrages de Basile, un corpus qui comprend la plupart de ses œuvres majeures. En outre, les œuvres de Basile traduites en syriaque furent plus nombreuses que celles traduites en toute autre langue ancienne, y compris en latin [16]. Il n'est pas possible de dire quel texte fut le premier à être traduit, mais il semble probable que le *Petit Ascéticon* (composé 360-370, et connu en syriaque sous le titre : « Questions des frères ») [17], le *De Spiritu Sancto* (374/5) [18] et les neuf discours de l'*Hexaemeron* (écrit en 378) [19] furent tous traduits pendant les premières décennies qui suivirent la mort de Basile en 378. Une collection d'au moins onze de ses discours fut aussi traduite à la même époque [20] ; il est remarquable que parmi eux se trouve le *Ad adolescentes* où Basile apporte son fameux soutien à la lecture continue des textes des auteurs

13. STAATS 1967.
14. STAATS 1968 et 1984 ; DESPREZ 1970.
15. BROCK 1992, p. 145-154.
16. FEDWICK 1993-2004 ; BROCK 2001.
17. GRIBOMONT 1953.
18. TAYLOR 1999.
19. THOMSON 1993 et 1995.
20. BROCK 1987.

grecs anciens par les chrétiens[21]. Un choix de texte fascinant pour un traducteur syriaque !

Toutes ces œuvres ont été traduites dans le style libre et paraphrastique qui est typique des traductions syriaques les plus anciennes[22], où le traducteur s'occupe du sujet de l'argument, le signifié, plutôt que des mots ou de la structure de l'argument, le signifiant. L'unité de traduction est donc la phrase, ou une partie du paragraphe, plutôt que le mot ou la locution. Les additions explicatives au texte sont courantes, qui entraînent souvent à une expansion considérable. On peut noter aussi une préférence marquée pour l'utilisation du discours direct pour rendre les arguments ou les discours indirects. Les citations bibliques de Basile sont remplacées par des citations tirées des versions bibliques contemporaines (plutôt que traduites à neuf), les allusions scripturaires (quand elles sont reconnues comme telles) deviennent souvent des citations explicites et, de temps en temps, d'autres citations sont ajoutées. Cette tendance est significative car les citations des épîtres de saint Paul et des Actes des Apôtres sont toutes prises de la recension pré-Peshitta, et les citations des Évangiles contiennent des lectures typiques de la version Vieille syriaque, avec des harmonisations qui suggèrent une influence diatessarique. En outre, la terminologie théologique des traducteurs est typique des écrivains du IV^{e} siècle : le Saint-Esprit est partout considéré comme féminin et les formulations christologiques datent de l'époque d'avant les grands conciles[23].

Les manuscrits syriaques attestant ces textes ont été écrits très vite après les originaux de Basile lui-même. Le *De Spiritu Sancto* est préservé dans trois manuscrits principaux, dont le plus ancien – qui n'est pas le manuscrit autographe de la version – est daté par W. Wright du V^{e} siècle[24], et dont un autre est daté dans le colophon de 509[25] (Ce dernier fut écrit par un scribe qui demandait que l'on fasse des prières pour ses amis sur le mont Liban, un des témoignages les plus anciens du monachisme syriaque dans cette région). Le troisième manuscrit date aussi du VI^{e} siècle[26]. La version syriaque de l'*Hexaemeron* est préservée partiellement dans un manuscrit du V^{e} siècle et entièrement dans un manuscrit du Sinaï du VII^{e} ou

21. Je suis en train d'établir l'édition critique des deux versions de ce discours, mais l'apport de ses leçons pour le texte grec a déjà été montré par S. Brock en WILSON 1975.

22. BROCK 1983.

23. TAYLOR 1999, p. xix-xxxii (trad.).

24. BL. Add. 17143.

25. BL. Add. 14542.

26. BL. Add. 14543.

VIII^e siècle, et fut elle-même la base d'une version arménienne produite au V^e ou VI^e siècle[27]. L'*Ascéticon* est préservé dans cinq manuscrits, dont deux datent des V^e ou VI^e siècles, et dont le dernier fut copié à Édesse en 1224[28]. La version ancienne des discours, enfin, est préservée dans sept manuscrits qui s'étalent du VI^e au IX^e siècles et dont l'un est daté de 551[29].

Si l'on prend en compte les dates des manuscrits, les versions syriaques paraissent à première vue être d'une grande importance pour l'étude textuelle et critique des œuvres de Basile, car à l'exception d'un texte sur papyrus du V^e siècle, les manuscrits grecs les plus anciens datent du IX^e siècle et nombre d'entre eux furent copiés après le X^e siècle[30]. Cependant, vu leur technique de traduction paraphrastique, et compte tenu des limites naturelles du syriaque en tant que langue sémitique pour rendre les déclinaisons, articles définis, adjectifs, etc., d'un original grec[31], il n'est pas surprenant que des savants tels qu'Amand de Mendieta, Rudberg, et Gribomont aient exprimés de forts doutes sur la valeur critique du texte des anciennes versions syriaques[32] (bien que Philoxène de Mabboug les ait précédés quelques siècles auparavant ![33]). On ne peut donc les utiliser pour suggérer des lectures grecques hypothétiques ou supposées qu'avec la plus grande circonspection et une connaissance approfondie de la méthodologie et de l'idéologie du traducteur. Elles sont plus valables en revanche comme témoins là où la tradition textuelle grecque préserve plusieurs variantes (voir Johnston qui a utilisé des manuscrits syriaques avec un certain succès dans son édition critique du *Sur le Saint-Esprit*[34]).

Si on laisse de côté les détails les plus fins, ces versions syriaques peuvent aussi fournir d'importantes informations concernant la forme et la structure des textes grecs de Basile. Gribomont put ainsi démontrer l'existence d'une version ancienne de l'*Ascéticon* de Basile sur la base d'une comparaison du texte syriaque avec la version latine de Rufin[35]. L'édition de la version syriaque du *De Spiritu Sancto* montra non seulement que le modèle grec ne contenait pas les divisions des chapitres trouvées dans les manuscrits grecs, mais aussi que les doutes d'Érasme sur

27. THOMSON 1993.
28. GRIBOMONT 1953.
29. BROCK 1987.
30. Berlin Papyrus 6795 ; voir FEDWICK 1993-2004.
31. BROCK 1977.
32. AMAND DE MENDIETA – RUDBERG 1981, p. 4-5 ; GRIBOMONT 1953, p. 141.
33. BROCK 1983, p. 9 ; voir Sozomène III, 16.
34. JOHNSTON 1892, mais il n'y a que 42 citations du syriaque (les citations en PRUCHE 1968 sont prises de l'édition de Johnston).
35. GRIBOMONT 1953.

l'authenticité des sections des chapitres 24 et 26 qui ont subi l'influence aristotélicienne pouvaient être justifiés[36]. S. Brock a noté aussi qu'un extrait du discours sur Deutéronome 15, 9, où le syriaque fait mention des jeux olympiques et qui ne se trouve pas dans le texte grec, n'est cependant probablement pas une addition du traducteur[37].

L'intérêt, cependant, des traductions syriaques n'est pas seulement d'être des témoins de la tradition grecque, mais d'être aussi des monuments de la théologie et de la littérature syriaques[38]. Ce n'est pas seulement qu'elles ont exercé une influence importante sur la théologie syriaque qui suivit, mais il est évident qu'étant donné la méthodologie paraphrastique de traduction, la réception des textes grecs n'était pas passive et en faisait des témoins des préoccupations et de la pensée syriaques contemporaines. On le perçevoit quelquefois au niveau des petits détails, par exemple quand le traducteur de l'*Hexaemeron* remplaça, dans une liste assez courte d'hérétiques (II, 4), les « valentiniens » par les « daisanites » qui jouaient sans doute un rôle plus important au niveau local. Sur un plan plus élevé, bien que Basile fût frileux sur la question d'appeler le Saint-Esprit « Dieu » ou bien d'affirmer qu'il est consubstantiel à Dieu le Père, le traducteur syriaque du *Sur le Saint-Esprit* ne montre pas la même timidité, et dit parfois explicitement que l'Esprit est bien Dieu. Il semble aussi à un certain moment perdre patience avec l'analyse méticuleuse que fait Basile de l'utilisation biblique des prépositions en référence à chaque membre de la Trinité, et il se tourne vers la rencontre chrétienne avec l'Esprit pendant la prière[39] :

> « Mais pourquoi est-ce que nous chassons les lettres qui sont préfixées au début des substantifs, et pourquoi cherchons-nous à contraindre la divinité avec nos syllabes et nos expressions ? ....Si [l'Esprit] était une créature, il ne serait pas omniprésent, et comment donc pourrait-il recevoir de tous côtés la glorification des bouches et des langues sans nombre, et des cœurs qui battent ? »

36. TAYLOR 1999, p. xxi-xxiv (texte).

37. BROCK 1987, p. 64.

38. Ce fait n'était pas apprécié par Gribomont qui écrivit à propos de l'*Ascéticon*, GRIBOMONT 1953, p. 141, que « le témoin syriaque est trop libre et trop peu intelligent pour pouvoir servir isolément, et il ne vaut pas les frais d'une édition intégrale », et ce, en dépit du fait qu'il avait déjà réalisé le travail : « J'ai intégralement collationné et traduit les témoins de *Rs*, la version syriaque du Petit Ascéticon » (p. 108).

39. TAYLOR 1999, p. xix-xxxii (trad.).

La valeur évidente de ces traductions pour notre connaissance du développement de la théologie syriaque est telle que l'on attend avec impatience des éditions des premières traductions des œuvres de Basile qui restent dans les manuscrits, c'est à dire l'*Ascéticon* et les discours [40].

Plusieurs de ces œuvres furent traduites en syriaque deux fois. Bien qu'il semble qu'aucune version ancienne du *De Spiritu Sancto* ait jamais été produite en latin ou dans d'autres langues orientales chrétiennes [41], il fut traduit en syriaque une deuxième fois au VII^e^ siècle [42]. Cette traduction n'est préservée qu'en citations fragmentaires dans des florilèges, mais le fait qu'elles furent prises d'un texte syriaque intégral, maintenant disparu, fut démontré par la comparaison de ces fragments avec un commentaire fragmentaire sur le texte. Une deuxième version fut faite aussi des discours (élargis en corpus de 21 discours à cette occasion) [43], qui est préservée dans un seul manuscrit du IX^e^ ou X^e^ siècle [44]. Le style de traduction de ces textes est typique des traducteurs syro-orthodoxes du VII^e^ siècle, c'est-à-dire qu'il est très précis, ce qui les rend beaucoup plus propres à un travail de critique des textes, mais moins intéressants comme miroirs de la pensée syriaque contemporaine (bien qu'il ne faille pas sous-estimer leur influence postérieure sur la théologie syriaque). Vers le même moment et de la même façon, une traduction fut faite du *Contra Eunomium,* qui reste inédite, et de quelques-unes de ses lettres [45].

Il est intéressant de noter qu'une telle révision de l'*Ascéticon* et de l'*Hexaemeron* [46] ne fut apparemment jamais faite. Ces œuvres sont essentiellement non dogmatiques, valorisées et lues par les moines ordinaires (elles furent ainsi copiées jusqu'au XIII^e^ siècle), mais il n'était pas nécessaire de les retraduire dans un style de syriaque qui aurait été incompréhensible pour tous, sinon les élites éduquées. La fin du VI^e^ et le début du VII^e^ siècle virent la retraduction sur le grec de l'Ancien et du Nouveau Testament ainsi que la révision des textes philosophiques, christologiques et polémiques. On suggère souvent que ce phénomène

40. Anna Silvas de l'université de New England, en Australie, est en train de préparer une édition de la version syriaque de l'*Ascéticon*.

41. Il y a des citations courtes en arménien et en arabe, mais elles sont toutes des traductions de citations grecques.

42. TAYLOR 1999, p. xxx-xl (texte).

43. BROCK 1987.

44. Cambridge Add. 3175.

45. ALBERT 1993a et 1999.

46. Selon les savants syro-orthodoxes (BROCK 1987, p. 59), Athanase II de Balad retraduisit l'*Hexaemeron* en 666, mais R. Thomson n'en a trouvé aucune trace (THOMSON 1993).

s'est simplement produit en raison d'une vague de philhellénisme, qui traversait les cercles syro-orthodoxes en particulier, mais il convient de nuancer cette explication en ajoutant qu'il s'agit aussi d'une réponse aux turbulences, surtout théologiques, dans lesquelles ils se trouvaient. Dans le contexte des controverses doctrinales, il fallait pouvoir citer les textes bibliques et les ouvrages patristiques les plus importants dans une forme acceptable par leurs opposants – ce qui évidemment n'aurait pas été le cas pour les anciennes versions syriaques. L'effort et l'argent dépensés pour les nouvelles traductions du grec à cette période furent ainsi un investissement pour la survie de l'Église syriaque orthodoxe, et pas seulement un projet de recherche « académique ».

Grégoire de Nazianze

Le besoin éprouvé par les syro-orthodoxes, de traductions sûres des textes clés de la théologie, apparaît très clairement dans l'histoire de la transmission des écrits de Grégoire de Nazianze en syriaque. Une présentation très claire du corpus syriaque des textes de celui-ci a été publiée par C. Detienne [47] et je fournirai donc un aperçu très bref de ses œuvres ici, avant de passer à quelques questions intéressantes. Plusieurs recueils de ses lettres ont survécu jusqu'à notre époque dans les manuscrits syriaques, mais ils restent inédits et n'ont pas reçu une grande attention de la part des spécialistes. Une première édition de la version syriaque de sa poésie iambique fut publiée par Bollig et Gismondi [48], mais elle n'est pas du tout satisfaisante. Ces derniers n'ont utilisé qu'un seul manuscrit (du V^e^ ou VI^e^ siècle [49]) qu'ils n'ont pas tenté de collationner avec d'autres témoins, et n'ont pas étudié l'histoire de la transmission du texte. C'est ainsi, par exemple, qu'ils ont édité deux variantes d'un même poème, en ne faisant pas attention à une troisième. Les difficultés qui attendent le prochain éditeur ou la prochaine éditrice ont été soulignées par R. Duval [50] : « Ce manuscrit... ne comprend pas la série intégrale des poèmes de Grégoire ; l'ordre y diffère de celui des éditions grecques ; plusieurs poèmes sont réunis en un seul ; d'autres, au contraire, sont coupés en plusieurs parties. » En outre, d'autres sources nous apprennent que de nouvelles traductions ou révisions furent faites par Januarius Candidatus d'Amid en 665, par Théodose en 805 et par Rabban Gabriel

47. DETIENNE 2000.

48. BOLLIG – GISMONDI 1895-96.

49. Vatican syr. 105.

50. DUVAL 1907, p. 309, voir CRIMI 1997.

dans l'Église de l'Est à la fin du VII^e^ ou au début du IX^e^ siècle [51], mais faute d'une étude détaillée il n'est pas encore possible de cerner la nature complexe de leurs relations.

Grâce au travail des spécialistes du *Centre d'études sur Grégoire de Nazianze* à l'Université de Louvain [52], nous sommes beaucoup mieux informés sur les discours de Grégoire, bien qu'il reste de nombreuses questions sans réponses définitives. Le corpus complet des discours en syriaque est traditionnellement estimé à quarante-sept, c'est-à-dire, quarante-quatre discours authentiques – le syriaque est le seul, parmi les traditions anciennes à avoir préservé les quarante-quatre [53] –, plus deux poèmes liés ensemble dans un discours, et les deux lettres à Cledonius [54]. Ce corpus semble avoir circulé en deux tomes, malgré la remarque de 'Abdisho' de Sobée disant que le travail de Grégoire était divisé en cinq parties – ce qui montre, peut-être, l'influence de la tradition attestée dans les scholies, selon laquelle ses œuvres furent produites à cinq périodes distinctes de sa vie.

Notre compréhension de la transmission des discours est compliquée par l'observation de Bar Hebraeus qu'il y avait deux versions des discours, la première faite par les « nestoriens » et la deuxième par Paul d'Édesse. Les études fondamentales de Sebastian Brock [55], André de Halleux [56], Andrea Schmidt [57] et Jean-Claude Haelewyck [58], ont établi que les discours de Grégoire ne furent pas retraduits en syriaque (comme quelques ouvrages de Basile), mais qu'une traduction existante fut révisée à plusieurs reprises. Le seul témoin de l'étape la plus ancienne de ce texte (*S1*) est un manuscrit du VII^e^ ou VIII^e^ siècle [59] qui, de manière évidente, a déjà subi quelques révisions. Une version moyenne (*Sm*) est attestée dans plusieurs manuscrits, dont les plus anciens sont des VII^e^ et IX^e^ siècles, et une version récente (*S2*) se trouve dans des manuscrits des VIII^e^ et IX^e^ siècles [60]. Des tentatives furent faites de lier ces révisions avec les personnages nommés dans les colophons et les autres sources ; ceux-ci

51. BAUMSTARK 1922, p. 259, 276, 218 ; GUIDI 1896.
52. http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be/
53. Le latin de Rufin en préserve 9, l'arménien, en quatre collections, 41, l'arabe 30, l'éthiopien 1 et le copte des fragments.
54. HALLEUX 1983 ; ROEY – MOORS 1973 et 1974 ; voir LÜDTKE 1913.
55. BROCK 1971.
56. HALLEUX 1982, 1983, 1985, 1988 et 1990.
57. SCHMIDT 1998, 1998-99 et 2002 ; SCHMIDT – QUASCHNING-KIRSCH 2000.
58. HAELEWYCK 2001 et 2005.
59. BL Add. 17146.
60. SCHMIDT 2002.

auraient révisé les discours de Grégoire, c'est-à-dire Paul, évêque d'Édesse, qui acheva sa révision en 624, pendant son exil en Chypre à cause de l'invasion perse ; Athanase de Balad († 686) ; Jacques d'Édesse († 708) ; Timothée I († 823) ; mais à mon avis ces tentatives ont eu moins de succès. Paul est actuellement associé avec la révision la plus tardive (*S2*), ce qui suppose deux hypothèses : que les traducteurs de *S1* et *Sm* sont anonymes, et que les versions d'Athanase, Jacques, et Timothée sont perdues. S. Brock a lié, de façon très convaincante, une révision des scholies mythologiques des discours de Grégoire à Athanase, mais à cause de l'identification de *S2* avec Paul, d'autres ont dû suggérer que sa révision s'était limitée aux scholies, ce que je trouve peu probable. Je pense que l'origine de plusieurs de ces difficultés est la remarque autorisée du grand savant A. de Halleux[61] selon laquelle la première étape de la traduction pourrait être descendue au V^e^ siècle, étant entendu qu'il s'était bien rendu compte que l'on avait besoin d'analyses lexicographiques et grammaticales pour le confirmer. Or jusqu'à présent, personne n'a réalisé ces analyses que de Halleux appelait de ses vœux, mais une comparaison assez hâtive des discours syriaques de Grégoire avec les premières versions syriaques de Basile me permet de douter que la méthodologie de la traduction ou la forme des citations bibliques puisse soutenir la thèse d'une traduction faite au V^e^ siècle. Je me demande donc si le moment ne serait pas venu de considérer la possibilité d'une date plus tardive pour cette première traduction, *S1*. Le bilan impressionnant et très utile des équivalences de traduction grec-syriaque dans les trois révisions majeures des discours, publié par J-C. Haelewyck[62], fournirait une excellente base pour la comparaison avec d'autres textes connus pour avoir été traduits par Paul, Jacques et Athanase. Une telle analyse pourrait enfin éclairer cette épineuse question de l'histoire de la transmission des discours.

Ce qui n'est pas controversé, c'est qu'il y eut un intérêt croissant pour les discours de Grégoire au VII^e^ siècle parmi les élites théologiques de l'Église syro-orthodoxe, surtout dans les centres de science hellénistique tels que les monastères de Qenneshrin et Mor Eusebona. À une époque de controverses féroces avec les chalcédoniens, mais aussi de luttes intestines avec les trithéistes et les julianistes, les traductions précises des discours du Père connu simplement comme « le Théologien » durent être essentielles.

On continua à s'intéresser aux discours longtemps après cette date, ce qui est clair d'après les dates de certains des manuscrits des discours et des

61. HALLEUX 1983, p. 104-105.

62. HAELEWYCK 2005, p. liv-lxxix.

commentaires. Je trouve donc assez curieuse la remarque qui est faite assez fréquemment, qu'on cessa de les lire après le IX^e siècle.

Grégoire de Nysse

Martin Parmentier a publié une description très détaillée des traductions syriaques de Grégoire de Nysse [63], bien qu'il n'ait pas tenté de distinguer les œuvres entièrement traduites en syriaque des œuvres connues à travers les citations trouvées chez les auteurs patristiques grecs, ou bien dans les florilèges traduits du grec. Les citations elles-mêmes possèdent une valeur incontestable comme témoins anciens des textes grecs, mais leur valeur comme témoins de la connaissance syriaque de ces textes est minime. C'est d'ailleurs un problème persistant dans les tentatives des spécialistes de déterminer si, et quand, certaines œuvres furent traduites en syriaque ou en arménien.

Peut-être l'ouvrage en syriaque qui eut le plus d'influence est-il son commentaire sur le *Cantique des Cantiques*. Il fut étudié, mais malheureusement pas publié, par C. van den Eynde [64]. Il est conservé dans un manuscrit du Vatican du VI^e siècle [65], un manuscrit du Sinaï du IX^e siècle et un manuscrit du XII^e siècle de Diyarbakir. Van den Eynde suggère qu'il fut traduit « vers la fin du V^e ou au début du VI^e siècle ». Il est intéressant de voir qu'il était accompagné par deux lettres, dont l'une écrite par le traducteur. Celui-ci y note qu'il devait ajuster la version biblique bien connue de la *Peshitta* au texte biblique grec de Grégoire, car autrement le commentaire suivi n'aurait pas eu de sens. Ce fut là bien sûr un autre motif pour les Syriens de produire de nouvelles versions de la Bible à partir du grec – car sans ces traductions, l'exégèse patristique grecque et les arguments théologiques basés sur les citations bibliques auraient eu très peu de sens en syriaque.

Le même manuscrit du Vatican du VI^e siècle contient aussi l'*Adversus Apollinarium*, le *De hominis opificio*, le *De oratione Dominicana* et le commentaire sur les Béatitudes de Grégoire de Nysse. Tous sont en train d'être traduits et étudiés par Francesco Pericoli Ridolfini, ses collègues et ses étudiants à Rome, mais leurs publications sont assez partielles et

63. PARMENTIER 1989.

64. VAN DEN EYNDE 1939. Une équipe de recherche italienne, dirigée par Francesco Pericoli Ridolfini, est en train d'étudier et de publier le commentaire. Pour les détails, voir PERICOLI RIDOLFINI 2001, p. 51, et pour quelques échantillons, voir LUCIOLI CAMPI 1979, TUFANO 1988a et 1988b. Malheureusement, il est encore presque impossible de trouver des exemplaires de ces éditions et même la Biblioteca Nazionale Centrale ne possède que des parties fragmentaires.

65. Vatican syr. 106, avec feuilles supplémentaires dans le BL Add. 14635.

éparpillées[66]. Martin Parmentier lui-même publia les restes du *Contra Eunomium* de Grégoire et un certain nombre de discours[67]. D'autres petites pièces ont été publiées ou étudiées ailleurs[68], mais d'autres encore, comme les discours *Ad Eustathium* et *Ad Ablabium quod non sunt tres dii* restent inédites.

Vu l'état des recherches dans ce domaine à l'heure actuelle, il est difficile d'établir avec certitude les origines et l'histoire de la transmission de ces textes. Au moins l'un d'entre eux, le discours *de Virginitate*, semble être préservé en deux traductions différentes mais complètes, mais il est loin d'être évident de savoir si d'autres textes encore subirent des révisions ou des traductions multiples. Le témoignage actuel des manuscrits semble aussi suggérer une origine miaphysite pour ces traductions, bien que le manuscrit du Sinaï montre clairement qu'ils pouvaient aussi se trouver et être lus dans les communautés chalcédoniennes.

L'influence des Cappadociens sur les syriaques

On peut identifier plusieurs moyens par lesquels les Cappadociens ont exercé une influence marquée sur les syriaques, soit directe, soit indirecte.

1. Parmi les moyens indirects, nous ne devons pas oublier que d'autres écrivains grecs du Moyen-Orient dont les œuvres furent traduites en syriaque, par exemple Évagre le Pontique ou le Ps.-Macaire, étaient les disciples des Cappadociens, soit réellement, soit au niveau de l'éducation théologique, et par conséquent qu'ils ont contribué à semer l'idéologie cappadocienne parmi les chrétiens syriaques.

2. Les Cappadociens ont été cités assez souvent dans les actes des conciles de l'Église, dans les florilèges dogmatiques grecs et par les écrivains grecs qui étaient traduits en syriaque. La connaissance des titres de leurs œuvres n'est donc pas une preuve suffisante qu'elles existaient en traduction syriaque. Il est clair aussi que des citations de leurs œuvres ont été traduites hors contexte et qu'elles circulaient indépendamment. Il y a beaucoup de citations indépendantes dans, par exemple, le *Synodicon Orientale*, ou dans les écrits de Sévère d'Antioche et Philoxène de Mabboug. Or les citations n'étaient pas sans influence, car souvent elles étaient choisies précisément parce qu'elles articulaient une idée clé ou caractéristique des Cappadociens.

66. PERICOLI RIDOLFINI 1997 et 2000 et 2001 ; LUCIOLI CAMPI 1972, 1976 et 1993 ; CLEMENTONI 1982 ; DEL DEO 1983 ; GRASSI 1984 ; BONANNI 1987.

67. PARMENTIER 1988a et 1990 ; voir PARMENTIER 1988b.

68. ROEY 1981 ; ALBERT 1993b ; BREYDY 1983 et 1984-85 ; BRUNS 2000 ; ESBROECK 2004.

3. De temps en temps, il est évident qu'un écrivain syriaque lisait une œuvre des Cappadociens en grec, et non en syriaque. Van den Eynde a suggéré qu'Isho'dad de Merv avait fait ainsi et lu le commentaire de Grégoire de Nysse sur le *Cantique des Cantiques* en grec [69] et je ne doute pas que des savants miaphysites avaient lu d'autres œuvres en grec.

4. Il y a aussi beaucoup de textes syriaques qui furent faussement attribués aux Cappadociens, par exemple un certain nombre d'anaphores eucharistiques [70], l'histoire du patriarche Joseph attribuée à Basile [71], des discours inauthentiques [72]. On pourrait ajouter aussi les vies largement fictives de Basile et de Grégoire de Nazianze [73]. Ces attributions étaient faites en raison du prestige de ces Pères, mais contribuaient aussi à le renforcer.

5. L'influence la plus directe des Cappadociens sur les syriaques était, bien sûr, celle des traductions syriaques de leurs œuvres. De la fin du IV^e^ siècle jusqu'au IX^e^ siècle, les auteurs syriaques produisirent toute une séries de traductions et de révisions. Quand on considère les dates des manuscrits de ces textes, des commentaires, des glossaires et des scholies [74], on ne peut pas nier que les moines syriaques ont continué à les lire et à les copier jusqu'au XIII^e^ siècle. Il faut aussi remarquer que beaucoup des manuscrits les plus tardifs sont préservés dans les bibliothèques syro-orthodoxes du Moyen-Orient. Cela pose la question de savoir si les collections européennes de manuscrits syriaques sont représentatives de tous les exemplaires des écrits des Cappadociens qui ont été traduits en syriaque. Et là, la réponse est : « Non ! ». On trouve en effet beaucoup de citations de Grégoire de Nazianze chez les écrivains de l'Église de l'Est du VII^e^ au X^e^ siècles, mais très peu de manuscrits de Grégoire – ce qui n'a rien de surprenant, étant donné le manque général de manuscrits anciens syro-orientaux de traductions des écrivains grecs, en raison des fréquentes destructions de leurs bibliothèques. En outre, la plupart de nos manuscrits syriaques orthodoxes était préservés dans la bibliothèque isolée de Deir al-Surian en Égypte, où Moïse de Nisibe déposa ses plus grands trésors en 932, une date qui devient ainsi très significative pour notre connaissance de la littérature syriaque orthodoxe.

Je me tourne maintenant vers l'auditoire des œuvres des Cappadociens. Quand on lit les discours de Grégoire de Nazianze, il est facile de souscrire

69. VAN DEN EYNDE 1939.

70. BROCK 1988.

71. WEINBERG 1893 ; LINK 1895.

72. Voir VÖÖBUS 1956 ; PARMENTIER 1993 ; ROEY 1997.

73. NAU 1913 ; ROUSSEAU 1957/1958 ; OUTTIER 1973 ; AMAR 1988 et 1992 ; MURAVIEV 1998.

74. HALLEUX 1985.

au jugement d'André de Halleux : « On a peine à croire que cet exercice savant ait pu convenir à la lecture liturgique ou à l'édification spirituelle »[75]. Mais soyons prudents ! Un manuscrit des discours de saint Basile de la fin du IX^e^ siècle porte une note marginale qui indique que son deuxième discours au sujet du Carême était lu en public pendant le Carême[76] et Rabban Bar'edta († 611) fait mention des discours de Grégoire au milieu d'une liste de titres spirituels qu'il avait dû lire quand il faisait son noviciat[77].

Nous avons vu aussi que la majorité des traductions, des révisions et des commentaires de ces œuvres étaient produits dans les monastères et couvents syriaques orthodoxes et il faut ajouter qu'ils étaient souvent cités même par des auteurs tardifs comme Moïse bar Képha († 903), Denys bar Ṣalibi († 1171) et Bar Hebraeus († 1286)[78]. Du fait de l'existence des manuscrits copiés et préservés au monastère du Sinaï, il est clair que ces mêmes traductions étaient lues aussi par des chalcédoniens syriacophones. L'influence des Cappadociens sur l'Église de l'Est est plus difficile à évaluer. Il n'y a presque aucune trace du *De Spiritu Sancto* de Basile parmi les syriaques orientaux, et malgré le fait que son *Ascéticon* transformait la vie monastique des syriaques dans l'empire romain, Gribomont n'a trouvé aucun indice de son influence sur les règles monastiques de l'Église de l'Est, même s'il était connu par la *Chronique de Séert* (XI^e^ siècle)[79] et par un savant comme 'Abdisho' de Sobée († 1318)[80]. Barḥadbšabba 'Arbaya (600 env.) en revanche considérait Basile (avec Théodore) comme l'une des « deux colonnes lumineuses et ardentes » de l'époque et lui a dédié un chapitre dans son histoire ecclésiastique[81], et l'*Hexaemeron* de Basile a exercé une influence considérable sur la littérature exégétique[82]. L'importance des œuvres de Grégoire de Nazianze est plus claire, car elles étaient citées déjà par Rabban Bar'edta († 611), Babaï († 628) et Martyrius/Sahdona (635/40 env.)[83]. Au IX^e^ siècle, Timothée I († 823) utilisait des exemplaires de la

75. HALLEUX 1983, p. 76.
76. BL Add. 14515 (893 après J.-C.), fol. 114a. On pourra ajouter que la version harcléenne du Nouveau Testament était utilisée dans plusieurs lectionnaires liturgiques.
77. HALLEUX 1983, p. 105.
78. HALLEUX 1983, p. 82, n. 63.
79. SCHER – DIB 1910, p. 281.
80. HABBI 1986, § 173.
81. NAU 1932, chap. 15.
82. TEN NAPEL 1987.
83. HALLEUX 1983, p. 105, p. 92 n. 143, p. 103 n. 210 .

traduction de Paul d'Édesse, révisée par Athanase, de ses discours, même s'il ne les avait trouvés qu'avec difficulté[84]. 'Abdisho', enfin, nous a laissé toute une liste de ses écrits[85]. L'influence de Grégoire de Nysse est très difficile à évaluer, et nous devons avoir recours, encore, à la liste d''Abdisho'[86] et à celle contenue dans la *Chronique de Séert*[87].

Au cours de ce chapitre, j'ai essayé de donner un aperçu sommaire de l'état de nos connaissances sur les Cappadociens en syriaque, mais les lacunes qui demeurent sont évidentes et il reste à espérer que les recherches de l'équipe de Louvain et des autres chercheurs les combleront bientôt.

Bibliographie

ALBERT 1993a : Micheline ALBERT, « Nouveaux textes syriaques », dans E.A. LIVINGSTONE (éd.), *Proceedings of the 11th International Conference on Patristic Studies, Oxford 1991*, Louvain, p. 216-222 (Studia Patristica 25).

ALBERT 1993b : Micheline ALBERT, « Lettre de Grégoire de Nysse à son frère Pierre d'Annesi-Sebaste », *Aram* 5, p. 33-64.

ALBERT 1999 : Micheline ALBERT, « Une lettre de Basile au Monastère de Tell'ada », dans G.J. REININK – A.C. KLUGKIST (éds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Louvain, p. 11-22 (Orientalia Lovaniensia Analecta 89).

AMAND DE MENDIETA – RUDBERG 1981 : Emmanuel AMAND DE MENDIETA – Stig Y. RUDBERG, *Basile de Césarée : La tradition manuscrite directe des neuf homélies sur l'Hexaéméron*, Berlin (Texte und Untersuchungen 123).

AMAR 1988 : Joseph P. AMAR, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, Washington D.C. (thèse de doctorat, The Catholic University of America).

AMAR 1992 : Joseph P. AMAR, « Byzantine Ascetic Monachism and Greek Bias in the Vita Tradition of Ephrem the Syrian », *Orientalia Christiana Periodica* 58, p. 123-156.

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn [réimpr. Berlin - New York 1968].

BOLLIG – GISMONDI 1895-96 : Johann BOLLIG – Henricus GISMONDI, *Sancti Gregorii Theologi liber Carminum Iambicorum. Versio Syriaca antiquissima*, Beyrouth.

BONANNI 1987 : Anna BONANNI, « La versione siriaca del 'De opificio hominis' di Gregorio di Nissa. Cap. XXIII (gr. XXII) », *Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano* 10, p. 149-170.

BREYDY 1983, 1984-85 : Michel BREYDY, « Vestiges méconnus des Pères Cappadociens en syriaque : Lettre de Grégoire de Nysse au moine Philippe », *Parole de l'Orient* 11, p. 349-362 ; *Parole de l'Orient* 12, p. 239-251.

BROCK 1966 : Sebastian P. BROCK, « The Armenian and Syriac versions of the Ps. Nonnus mythological scholia », *Le Muséon* 79, p. 401-428.

84. Voir HALLEUX 1983, p. 81 n. 49.

85. HABBI 1986, § 189.

86. HABBI 1986, § 177.

87. SCHER – DIB 1910, p. 270.

BROCK 1971 : Sebastian P. BROCK, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge.

BROCK 1977 : Sebastian P. BROCK, « Limitations of Syriac in representing Greek », dans B.M. Metzger (éd.), *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford, p. 83-98.

BROCK 1983 : Sebastian P. BROCK, « Towards a history of Syriac translation technique », dans R. LAVENANT (éd.), *III. Symposium Syriacum*, Rome, p. 1-14 (Orientalia Christiana Analecta 221).

BROCK 1987 : Sebastian P. BROCK, « Basil's Homily on Deut. xv 9. Some remarks on the Syriac manuscript tradition », dans J. DUMMER (éd.), *Texte und Textkritik*, Berlin, p. 57-66 (Texte und Untersuchungen 133).

BROCK 1988 : Sebastian P. BROCK, « Two recent editions of Syrian Orthodox Anaphoras », *Ephemerides Liturgicae* 102, p. 435-445.

BROCK 1992 : Sebastian P. BROCK, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St Ephrem the Syrian* (2e éd.), Kalamazoo, p. 145-154 (Cistercian Studies 124).

BROCK 2001 : Sebastian P. BROCK, « Traduzioni siriache degli scritti di Basilio », dans E. BAUDRY *et alii* (éds.), *Basilio tra Oriente e Occidente*, Bose, p. 165-180.

BRUNS 2000 : Peter BRUNS, « Gregors sechste Rede von den Seligkeiten und das Problem der Gottesschau in der syrischen Mystik », dans H.R. DROBNER – A. VICIANO (éds.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, Leiden, p. 293-310.

CLEMENTONI 1982 : Teresa CLEMENTONI, « La versione siriaca del 'De opificio hominis' di Gregorio di Nissa, Cap. XIII e XIV », *Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano* 5, p. 81-102, 157-172.

COURTONNE 1957, 1961, 1966 : Yves COURTONNE, *Saint Basile, Lettres*, 3 tom., Paris.

CRIMI 1997 : Carmelo CRIMI, « Fra tradizione diretta e tradizione indiretta: note alla versione siriaca dei « Carmi » di Gregorio Nazianzeno », dans A. VALVO (éd.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, Alessandria, p. 83-93.

DEL DEO 1983 : Maria Rosaria DEL DEO, « La versione siriaca del 'de opificio hominis' di Gregorio di Nissa, Cap. XIV », *Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano* 6, p. 39-59, 181-196.

DESPREZ 1970 : Vincent DESPREZ, « Les Relations entre le Pseudo-Macaire et Saint Basile », dans J. Gribomont (éd.), *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, Rome, p. 209-221 (Studia Anselmiana 70).

DETIENNE 2000 : Claude DETIENNE, « Grégoire de Nazianze dans la tradition syriaque », dans B. COULIE (éd.), *Studia Nazianzenica*, Turnhout, p. 175-183 (Corpus Christianorum, Series Graeca 41 ; Corpus Nazianzenum 8).

DUVAL 1907 : Rubens DUVAL, *La Littérature syriaque* (3e éd.), Paris.

ESBROECK 2004 : Michel van ESBROECK, « The Syriac versions of the Panegyric of Gregory of Nyssa on Gregory the Wonderworker and of the Life of the same », dans R. EBIED – H. TEULE (éds.), *VIII. Symposium Syriacum*, Louvain, p. 1-14 (*Journal of Eastern Christian Studies* 56).

FEDWICK 1993-2004 : Paul J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana Universalis: A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea*, 5 tomes, Turnhout.

GRASSI 1984 : Fausta GRASSI, « La versione siriaca del 'de opificio hominis' di Gregorio di Nissa: cap. IX-XI », *Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano* 7, p. 25-50, 191-206.

GRIBOMONT 1953 : Jean GRIBOMONT, *Histoire du Texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain (Bibliothèque du Muséon 32).

GUIDI 1896 : Ignazio GUIDI, « Della versione dei Carmi di S. Gregorio Nazianzeno fatta da Candidato di Amed », *Actes du dixième Congrès international des Orientalistes, Genève 1894*, Leiden, t. III, p. 76-82.

HABBI 1986 : Yusuf HABBI, *Abdisho' of Sob, Catalogus Auctorum*, Bagdad.

HAELEWYCK 2001 : Jean-Claude HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca, I. Oratio XL*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 49 ; Corpus Nazianzenum 14).

HAELEWYCK 2005 : Jean-Claude HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio Syriaca, III. Orationes XXVII, XXXVIII et XXXIX*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 53 ; Corpus Nazianzenum 18).

HALLEUX 1982 : André de HALLEUX, « L'homélie baptismale de Grégoire de Nazianze. La version syriaque et son apport au texte grec », *Le Muséon* 95, p. 5-40.

HALLEUX 1983 : André de HALLEUX, « La version syriaque des Discours de Grégoire de Nazianze », dans J. MOSSAY (éd.), *II. Symposium Nazianzenum*, Paderborn, p. 75-111 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge 2.2).

HALLEUX 1985 : André de HALLEUX, « Les commentaires syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 98, p. 103-47.

HALLEUX 1988 : André de HALLEUX, « Un nouveau témoin de la version syriaque des Discours de Grégoire de Nazianze : le ms Damas, syr. orth. 3/19 (olim Jérusalem St Marc 127) », dans B. COULIE (éd.), *Corpus Nazianzenum I, Versiones Orientales*, Turnhout, p. 181-95.

HALLEUX 1990 : André de HALLEUX, « Un recueil syriaque de Préfaces aux Discours de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 103, p. 67-90.

JOHNSTON 1892 : Charles F.H. JOHNSTON, *The Book of Saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia on the Holy Spirit*, Oxford.

LIEBESCHUETZ 1972 : John H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford.

LINK 1895 : Samuel W. LINK, *Die Geschichte Josefs angeblich verfasst von Basilius dem Grossen aus Cäsarea*, 2 tomes, Berlin.

LUCIOLI CAMPI 1972 : Margherita LUCIOLI CAMPI, *La versione siriaca del 'De Oratione Dominica' di Gregorio di Nissa (Discorsi I, II e III)*, Roma.

LUCIOLI CAMPI 1976 : Margherita LUCIOLI CAMPI, *La versione siriaca del Commento alle Beatitudini di Gregorio di Nissa*, Roma.

LUCIOLI CAMPI 1979 : Margherita LUCIOLI CAMPI, *La versione siriaca dei discorsi sul Cantico dei cantici di Gregorio di Nissa* [discours 4-6 (grec 3-5)], Roma.

LUCIOLI CAMPI 1993 : Margherita LUCIOLI CAMPI, « La versione siriaca del 'de oratione dominicana' di Gregorio di Nissa - Discorso IV », *Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano* 16, p. 67-92.

LÜDTKE 1913 : Willy LÜDTKE, « Zur Überlieferung der Reden Gregors von Nazianz », *Oriens Christianus* II. 3, p. 263-76.

MAGIE 1950 : David MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century After Christ*, Princeton.

MURAVIEV 1998 : Alexei MURAVIEV, « La partie syriaque du dossier hagiographique de saint Basile le Grand », dans R. LAVENANT (éd.), *VII. Symposium Syriacum*, Rome, p. 203-210 (Orientalia Christiana Analecta 256).

NAU 1913 : François NAU, « Les vies syriaques de Saint Basile », *Revue de l'Orient Chrétien* 18, p. 248-251.

NAU 1932 : François NAU, *La première partie de l'Histoire de Barḥadbešabba 'Arbaïa*, Paris (Patrologia Orientalis XXIII, 2).

OUTTIER 1973 : Bernard OUTTIER, « S. Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres », *Parole de l'Orient* 4, p. 11-33.

PARMENTIER 1988a : Martin F.G. PARMENTIER, « A Syriac commentary on Gregory of Nyssa's Contra Eunomium », *Bijdragen* 49, p. 2-17.

PARMENTIER 1988b : Martin F.G. PARMENTIER, « Fragments of Gregory of Nyssa's Contra Eunomium in Syriac translation », dans L.F. MATEO-SECO – J.L. BASTERO

(éds.), *El 'Contra Eunomium I' en la produccion literaria de Gregorio de Nissa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nissa*, Pamplona, p. 421-430.

PARMENTIER 1989 : Martin F.G. PARMENTIER, « Syriac translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20, p. 143-193.

PARMENTIER 1990 : Martin F.G. PARMENTIER, « Gregory of Nyssa's De differentia essentiae et hypostaseos (CPG 3196) in Syriac translation », dans H.R. DROBNER – C. KLOCK (éds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden, p. 17-55 (Supplements to Vigiliae Christianae 12).

PARMENTIER 1993 : Martin F.G. PARMENTIER, « Pseudo-Gregory of Nyssa's Homily on Poverty », *Aram* 5, p. 401-26.

PERICOLI RIDOLFINI 2000 : Francesco PERICOLI RIDOLFINI, « Dedica e sommario del "De opificio hominis" di Gregorio de Nissa nel Vat. sir. 106 », *Orientalia Christiana Periodica* 66, p. 295-316.

PERICOLI RIDOLFINI 2001 : Francesco PERICOLI RIDOLFINI, « Versioni siriache di Gregorio di Nissa », dans G. FIACCADORI (éd.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente: atti del 6, 7 e 8 Seminario sul tema « Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente »*, Roma, p. 47-56.

POUCHET 1986 : Jean-Robert POUCHET, « Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 87, p. 262-268.

PRUCHE 1968 : Benoit PRUCHE, *Basile de Césarée : Sur le Saint-Esprit* (2e éd.), Paris (Sources chrétiennes 17).

ROUSSEAU 1957/1958 : Olivier ROUSSEAU, « La Rencontre de S. Ephrem et de S. Basile », *L'Orient Syrien* 2, p. 261-284 ; *L'Orient Syrien* 3, p. 73-90.

ROEY 1981 : Albert van ROEY, « Le *de anima et resurrectione* de S. Grégoire de Nysse dans la littérature syriaque », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 12, p. 203-213.

ROEY 1997 : Albert van ROEY, « Une homélie inédite contre les Anoméens attribuée à saint Basile de Césarée », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 28, p. 179-191.

ROEY – MOORS 1973, 1974 : Albert van ROEY – Herman MOORS, « Les discours de saint Grégoire de Nazianze dans la littérature syriaque. I. : Les manuscrits de la version 'ancienne' », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 4, p. 121-133 ; « II.: Les manuscrits de la version 'récente' », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 5, p. 79-126.

SCHER – DIB 1910 : Addaï SCHER – Pierre DIB, *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)*, Paris (Patrologia Orientalis V, 2).

SCHMIDT 1998 : Andrea SCHMIDT, « Ein unbekannter syrischer Kommentator zu den Homilien des Gregor von Nazianz », *Le Muséon* 111, p. 279-285.

SCHMIDT 1998-99 : Andrea SCHMIDT, « The literary tradition of Gregory of Nazianzus in Syriac literature and its historical context », *The Harp* 11-12, p. 127-34.

SCHMIDT 2002 : Andrea SCHMIDT, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. Orationes XIII, XLI*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 47 ; Corpus Nazianzenum 15).

SCHMIDT – QUASCHNING-KIRSCH 2000 : Andrea SCHMIDT – Matthias QUASCHNING-KIRSCH, « Die syrische Handschriften der Homilien des Gregor von Nazianz. Repertorium mit Nachträgen und Siegelverzeichnis », *Le Muséon* 113, p. 87-114.

STAATS 1967 : Reinhart STAATS, « Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa In suam ordinationem », *Vigiliae Christianae* 21, p. 165-179.

STAATS 1968 : Reinhart STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, Berlin (Patristische Texte und Studien 8).

STAATS 1984 : Reinhart STAATS, *Makarios—Symeon: Epistola Magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa "De instituto christiano"*, Göttingen (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse III, 134).

TAYLOR 1999 : David G.K. TAYLOR (éd. et trad.), *The Syriac Versions of the* De Sancto Spiritu *by Basil of Caesarea*, Louvain (CSCO 576 et 577 / Syr. 228 et 229).

TEN NAPEL 1987 : Erik TEN NAPEL, « Some Remarks on the Hexaemeral Literature in Syriac », dans H.J.W. Drijvers *et alii* (éds.), *IV. Symposium Syriacum*, Rome, p. 57-69 (Orientalia Christiana Analecta 229).

THOMPSON 1993 : Robert W. THOMPSON, « The Syriac and Armenian versions of the Hexaemeron by Basil of Caesarea », dans E.A. LIVINGSTONE (éd.), *Proceedings of the 11th International Conference on Patristic Studies, Oxford 1991*, Louvain, p. 113-117 (Studia Patristica 27).

THOMPSON 1995 : Robert W. THOMPSON (éd. et trad.), *The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea*, Louvain (CSCO 550 et 551 / Syr. 222 et 223).

TUFANO 1988a : Carla TUFANO, *La versione siriaca dei discorsi sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Discorso XIII (gr. XII), Parte I [testo siriaco]*, Roma.

TUFANO 1988b : Carla TUFANO, « La versione siriaca dei discorsi sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa contenuta nel cod. Vat. Sir. 106. Discorso XIII (gr. XII) », *Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano* 11, p. 63-80, 143-162.

VAN DEN EYNDE 1939 : Ceslas VAN DEN EYNDE, *La version syriaque du commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques, ses origines, ses témoins, son influence*, Louvain (Bibliothèque du Muséon 10).

VAN ROMPAY 1992 : Lucas VAN ROMPAY, *« L'informateur syrien de Basile de Césarée : à propos de Genèse 1.2 »*, *Orientalia Christiana Periodica* 58, p. 245-251.

VÖÖBUS 1956 : Arthur VÖÖBUS, « Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit », *Oriens Christianus* 40, p. 69-78.

WEINBERG 1893 : Magnus WEINBERG, *Die Geschichte Josefs angeblich verfasst von Basilius dem Grossen aus Cäsarea*, t. I, Berlin.

WILSON 1975 : Nigel G. WILSON, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London.

LES PÈRES GRECS DANS LES FLORILÈGES EXÉGÉTIQUES SYRIAQUES *

Bas TER HAAR ROMENY
Université de Leiden

En parcourant le second volume du *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* de William Wright, on se rend compte que les chrétiens syriaques ont composé des florilèges nombreux et de nature variée. Mais, comme la plupart nous sont parvenus anonymement, les manuels de littérature syriaque ne leur donnent pas une place précise.

Cette étude traitera uniquement des anthologies syriaques de nature exégétique (et seulement celles qui sont antérieures au X^e^ siècle), et se concentrera sur la place donnée aux Pères grecs dans ces compositions. Cependant il est important de les replacer dans le contexte de l'ensemble des florilèges. Les compositions que nous aborderons font partie d'un mouvement plus large qui a commencé au VII^e^ siècle, ou tout au moins a pris de l'ampleur à ce moment-là : il s'agit d'un mouvement qui visait à rendre compréhensible l'essentiel de la littérature des Églises syriaques et, surtout, à permettre sa transmission. Le but était de proposer les extraits que le compilateur jugeait les plus importants dans la littérature du passé. De fait, ces anthologies reconstruisent la tradition, quand elles ne la réinventent pas, en utilisant les pierres et les briques fournies par les générations antérieures. La situation politique du moment, l'avènement de l'Islam, est à l'arrière-plan de ces efforts. Ce nouveau paysage politique avait figé la division entre les syro-orthodoxes et l'Église de l'empire byzantin. Syro-orthodoxes et syro-orientaux étaient tous sous domination musulmane, mais la séparation antérieure se révélait impossible à combler.

Du point de vue du genre littéraire, il est possible de distinguer les anthologies au sens strict, ou collections, qui combinent plusieurs sources

* Traduction par Françoise BRIQUEL-CHATONNET.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 63-76.

exégétiques, en suivant grosso modo l'ordre des livres bibliques, d'une part, et, de l'autre, de véritables commentaires, même s'il est en général évident qu'ils ont été élaborés à partir de sources plus anciennes. Dans cette dernière catégorie, on trouve des textes qui peuvent être attribués à un auteur précis, comme Denys bar Ṣalibi, Théodore bar Koni et Išo'dad de Merv, ou le commentaire du moine Sévère, qui à son tour a formé le noyau de la collection établie par Siméon de Ḥisn Mansour. Commentaires et collections sont généralement à but encyclopédique : les auteurs et compilateurs suivaient le texte biblique, en l'enrichissant de ce qui leur semblait important ou intéressant. Ainsi, les commentaires sur les « six jours de la création », ou *Hexaemeron*, sont l'occasion de parler de physique, de cosmologie, de théodicée et d'anthropologie philosophique. Ils deviennent plus ou moins des introductions à la tradition intellectuelle du groupe.

Je viens de mentionner trois auteurs syro-occidentaux et deux syro-orientaux. De fait, il faudra traiter ici de deux histoires différentes, celle des Occidentaux et celle des Orientaux. La séparation entre les Églises syriaques a été globalement contemporaine de la montée du flot des traductions qui ont mis l'exégèse grecque à la disposition des intellectuels syriaques. Les commentaires bibliques ont été un champ de bataille important dans ce conflit et les nouvelles interprétations qui venaient d'être traduites du grec ont été utilisées comme des armes par les deux parties. Mais il faut cependant nuancer cela. La différence entre l'exégèse des Syriaques orientaux et occidentaux n'était pas si absolue qu'elle le paraît et la division ne s'est pas faite immédiatement après 431. Il faut se souvenir, d'abord, que les deux groupes ont continué à se nourrir de la tradition de l'École d'Édesse, et surtout des œuvres d'Éphrem. Ensuite, comme on l'a suggéré, les syro-occidentaux sont restés sous l'influence de Théodore de Mopsueste jusque tard dans le VI^e^ siècle [1], même s'il existait une opposition à sa pensée à l'intérieur de l'École. Enfin, le choix des auteurs grecs montre qu'il reste encore un terrain commun important entre les deux groupes, ce qui a permis, plus tard, aux syro-occidentaux, de reconnaître la valeur de l'exégèse orientale. Les deux groupes partageaient un même intérêt non seulement pour les Cappadociens mais aussi pour l'exégète antiochien Jean Chrysostome.

1. Ainsi TAYLOR 2006, p. 372

Les syro-orientaux

Ces prémices posés, on peut passer à l'étude des textes, en commençant par les syro-orientaux. Au Ve siècle, les œuvres de Théodore de Mopsueste ont pris une grande importance dans l'École d'Édesse [2]. Elles ont été traduites et ont joué un rôle majeur, à côté de la tradition propre à l'École et des travaux d'Éphrem, bien qu'elles aient aussi suscité beaucoup d'opposition. Enfin, probablement autour de 471, Narsaï et les autres fidèles de Théodore ont dû fuir vers l'empire Perse. Narsaï prit la tête de la nouvelle école fondée à Nisibe. Ce qui frappe, dans l'œuvre de Narsaï et dans les collections et commentaires syro-orientaux plus tardifs qui nous sont parvenus, est qu'ils se réfèrent presque exclusivement à l'exégèse de Théodore, à ses méthodes, aussi bien qu'à sa conception de l'histoire biblique comme une manifestation de l'intervention pédagogique de Dieu dans l'humanité. Théodore a été considéré comme l'Interprète par excellence.

Cela ne veut pas dire que Théodore n'a pas rencontré d'opposition chez les syro-orientaux. Au début du VIIe siècle, une crise est survenue, liée à Ḥenana d'Adiabène, qui dirigea l'École de Nisibe de 572 à 610. On n'a conservé qu'une petite partie de l'œuvre de Ḥenana et l'arrière-plan de cette crise n'est pas très clair. Ses théories christologiques ont été condamnées lors d'un synode d'évêques en 612. Il se peut aussi que sa lecture de l'Ancien Testament ait été influencée par l'interprétation allégorique. Quoi qu'il en soit, comme l'a bien montré G. Reinink, l'affirmation courante selon laquelle Ḥenana avait rejeté l'exégèse de Théodore pour celle de Jean Chrysostome est une vue simpliste. Le problème semble avoir été surtout que Ḥenana a subi aussi d'autres influences que Théodore de Mopsueste [3]. Si vraiment l'enjeu était sa position envers l'allégorie, cette affirmation est également erronée, car elle ne tient pas compte de la conception fondamentalement antiochienne de Jean Chrysostome, qui a été mise en évidence récemment par H. Amirav et Sh. Muto [4]. Plus significatif est l'intérêt prêté par Ḥenana à Basile, et plus encore à Évagre le Pontique, qui a gardé de l'importance dans les cercles monastiques syro-orientaux. Malheureusement, nous n'avons aucune œuvre exégétique syro-orientale complète des VIe ou VIIe siècles qui pourrait jeter quelque lumière sur cette période.

2. Sur le développement de l'École d'Édesse, voir VAN ROMPAY 1996, p. 632-639. Sur la relation avec l'exégèse grecque, voir aussi VAN ROMPAY 2000a, p. 40-41.

3. Voir REININK 1995. Voir aussi MOLENBERG 1996, p. 152-155.

4. AMIRAV 2003 ; MUTO 2006, p. 208-209 (avec bibliographie).

Les œuvres exégétiques transmises jusqu'à nous remontent à la deuxième partie du VIII[e] siècle et au IX[e]. L'une d'entre elles est le *Ktaba d-eskoliyon* de Théodore bar Koni, écrit aux environs de 792, qui est composé sous formes de questions et réponses. Le titre syriaque est souvent traduit *Livre des scolies*. S. Griffith insiste, cependant, sur le fait qu'il s'agit d'un livre appelé *Scholion*, plutôt qu'un livre de scolies [5]. Le mot *Scholion*, selon l'explication de l'auteur lui-même [6], est employé pour le distinguer d'autres livres de questions (appelés *šu'ale, zeteme*) et « parce qu'il comprend la signification et le sens de tous les autres livres, et sert à tout le monde », – ce qui correspond à la visée encyclopédique du livre. Griffith souligne que le *Scholion* est en fait une introduction cohérente à toute la tradition intellectuelle syro-orientale. Le mot *'eskoliyon* est rare en syriaque, et donc significatif. Il semble indiquer également que Théodore concevait le livre comme un résumé de travaux antérieurs, comme un *scholion* unique et synthétique, pour expliquer la Bible.

Théodore bar Koni présente son livre comme une aide pour comprendre les commentaires du bienheureux Interprète, pour ceux qui viennent d'aborder l'étude de ses œuvres. De fait, il cite souvent Théodore de Mopsueste : Théodore bar Koni est un disciple fidèle, comme le montre le fait qu'il a suivi le maître dans son rejet du Cantique des Cantiques, conçu comme un simple chant d'amour dans lequel Salomon plaidait en faveur de son choix d'épouser la fille de Pharaon. Théodore bar Koni, cependant, mentionne aussi d'autres auteurs de langue grecque : les Cappadociens, Origène, le Ps.-Denys l'Aréopagite et certains auteurs païens : la tradition syro-orientale puisait bien au-delà des œuvres de l'Interprète. Mais, de manière générale, on ne peut pas conclure de la mention de ces auteurs, qu'il avait un accès direct à leurs œuvres. Origène est surtout évoqué comme celui qui a introduit l'allégorie, mais on ne trouve aucune citation de son œuvre. Certaines opinions de Basile sont mentionnées, mais rien dans la formulation n'implique une dépendance directe. Il est possible que le fonds commun de l'exégèse syro-orientale, dans lequel étaient abordés des problèmes dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste, de même que des objections qui leur étaient apportées, ait compris une certaine connaissance des idées de Basile sur certains versets. Une des sources principales de Théodore a probablement été une collection d'extraits de la tradition [7]. À son époque, on n'avait sans doute

5. GRIFFITH 1982, p. 57-60.

6. Théodore bar Koni, *Scholion* 1910-1912, tome I, p. 7.

7. Voir l'introduction de VAN ROMPAY à sa traduction du *Commentaire de Diyarbakır*, 1986, p. xlv-xlvii.

plus accès directement aux traductions de Basile des IV^e^ et V^e^ siècles. Il est également possible que certaines références renvoient à des citations de Basile dans l'œuvre même de Théodore de Mopsueste.

À peu près à l'époque de Bar Koni, Išo' bar Nun, qui devint catholicos de l'Église de l'Orient, rédigea ses *Questions choisies* sur l'Ancien et le Nouveau Testament[8]. Ce recueil suit le texte biblique sans ajouter de matériau non exégétique, comme le fait Bar Koni. Išo' bar Nun cite Théodore de Mopsueste et on peut faire d'autres rapprochements entre l'exégèse de Bar Koni et celle d'Išo' bar Nun. Mais, s'ils ont utilisé la même collection d'exégèse traditionnelle, ou une collection comparable, Išo' bar Nun l'a retravaillée plus profondément que Théodore bar Koni. En composant son propre commentaire sous forme de questions et réponses, Išo' bar Nun a certainement estompé l'aspect anthologique de cette possible source commune, car il y a très peu de convergences littérales entre Išo' bar Nun et Théodore bar Koni. Un autre aspect de cette collection, qui la distingue de celles de Théodore bar Koni et de Théodore de Mopsueste, est l'emploi du concept de *theoria* dans un sens que la plupart des antiochiens auraient dénoncé comme allégorique. Cependant, pour Išo' bar Nun, l'allégorie, qu'il rejette explicitement, et la *theoria* étaient deux démarches très différentes[9]. C. Molenberg a discuté, sur ce point, de l'idée d'une possible influence de Jean Chrysostome et d'Évagre le Pontique[10]. Selon moi, c'est surtout du second qu'Išo' bar Nun peut avoir hérité la manière dont il envisage la *theoria*. On trouve peut-être là, plus que dans toute œuvre de cette époque, une réminiscence de la crise autour de l'œuvre de Ḥenana d'Adiabène et des explications populaires dans les cercles monastiques. L'influence directe ou indirecte d'Évagre, qui restait populaire dans ces cercles, est la seule explication possible de certains raisonnements qui rappellent Origène ou Grégoire de Nazianze plutôt que Théodore de Mopsueste.

Ce qui se rapproche sans doute le plus de la collection que Théodore bar Koni a pu utiliser est le *Commentaire anonyme sur Genèse-Exode 9:32 du manuscrit (olim) Diyarbakır 22*, édité par L. Van Rompay. Comme Išo' bar Nun, cet ouvrage n'a pas le caractère encyclopédique de Théodore bar Koni ou plus tard Išo'dad. Il se présente comme un commentaire original, même s'il est clair que son noyau remonte à Théodore de Mopsueste. Comme le *Commentaire de Diyarbakır* n'est pas retravaillé sous forme de

8. Sur cet auteur voir MOLENBERG 1990.

9. Voir l'exemple cité par MOLENBERG 1990, p. 361-363, ainsi que sa discussion sur le concept de *theoria* d'Išo' bar Nun, *ibidem*, p. 359-381, et en MOLENBERG 1996, p. 158-162.

10. MOLENBERG 1996.

« questions et réponses », il est parfois – mais pas toujours – plus proche des œuvres originales de Théodore. Un certain nombre de phrases se retrouvent dans les fragments de la traduction syriaque de Théodore de Mopsueste, qui semble donc avoir été la source principale de cette anthologie simplifiée d'exégèse théodorienne, au moins pour la Genèse. Le rapport aux autres Pères grecs est semblable à celui de Théodore bar Koni ou Išo' bar Nun : le commentaire mentionne Basile, mais rien n'indique une dépendance directe.

Comme l'a dit Vosté [11], le style de Théodore de Mopsueste est filandreux. En dépit de son statut d'*Interprète par excellence* chez les syro-orientaux, il ne nous est parvenu que des fragments des traductions syriaques du V^e^ siècle. Il semble qu'il ait été très vite considéré trop difficile à lire et qu'il ait paru nécessaire de simplifier son style rébarbatif. Des recueils inédits en syriaque de « questions et réponses » attribués à Théodore de Mopsueste [12] en témoignent, comme les commentaires sur les Psaumes de Denḥa-Grégoire et du manuscrit Sachau 215 [13]. La simplification, l'explication et la défense de Théodore, ainsi que l'adaptation de ses explications du texte biblique syriaque, ont constitué une part importante du travail exégétique des syro-orientaux. Il faut considérer le *Commentaire de Diyarbakır*, Théodore bar Koni ou Išo' bar Nun dans cette optique. *Diyarbakır* et Bar Koni ont utilisé le même matériel exégétique syro-oriental : l'exégèse de Théodore de Mopsueste, ainsi qu'un recueil traditionnel contenant, entre autres, la solution de problèmes dans Théodore et des explications qui sont bien dans son esprit, même si nous ne pouvons pas les lui attribuer. Cependant, ils ont poursuivi le travail de simplification, explication et réécriture, chacun à sa manière et avec plus ou moins de minutie. Chez Išo' bar Nun, la distance est plus grande, même s'il est évident qu'en dernier ressort au moins, il dépend entre autres du matériau qui se trouve aussi dans cette collection.

En ce qui concerne Išo'dad de Merv, exégète du IX^e^ siècle, Vosté doutait déjà qu'il ait eu accès directement à Théodore de Mopsueste [14]. Ces doutes ne sont pas infondés. Bien sûr, dans sa forme actuelle, le *Commentaire de Diyarbakır* couvre seulement une petite partie de la Bible, mais du moins pour cette partie, Van Rompay a montré qu'il a formé le noyau des commentaires d'Išo'dad, qui y a ajouté d'autres

11. VOSTÉ 1944, p. 279.

12. BAUMSTARK 1922, p. 104 et n. 8; voir aussi Išo' bar Nun, *Selection de questions sur le Pentateuque*, 1962, p. 10 ; ROMENY 2004b, p. 155, 159-160.

13. VAN ROMPAY 2000a, p. 572.

14. VOSTÉ 1944, p. 278-279.

matériaux et a utilisé aussi Išo' bar Nun [15]. Il n'est donc pas nécessaire de supposer qu'Išo'dad a eu accès directement aux traductions syriaques originales des ouvrages de Théodore de Mopsueste pour tous les livres de la Bible.

L'œuvre d'Išo'dad a une place spéciale, non seulement parce qu'il a utilisé le *Commentaire de Diyarbakır* et Išo' bar Nun, mais aussi pour son ouverture à d'autres sources, dont certains Pères grecs. Il a probablement pu utiliser la bibliothèque de manuscrits rassemblée par le catholicos Timothée I. Il a enrichi la base traditionnelle de l'exégèse, en donnant par exemple une citation complète d'Eusèbe d'Émèse, là où il n'avait trouvé dans sa source qu'un vague renvoi à une explication exégétique analogue. Il avait certainement à sa disposition une traduction du commentaire d'Eusèbe sur l'Octateuque. Il cite des auteurs comme Basile et Eusèbe de Césarée plus largement que ne le font d'autres collections syro-orientales et fait référence à certaines œuvres de Jean Chrysostome, spécialement sur les épîtres pauliniennes et les Évangiles [16]. Cependant le plus remarquable reste le fait qu'Išo'dad cite également les miaphysites Sévère d'Antioche et Cyrille d'Alexandrie. La source de ces citations, qui n'ont d'ailleurs aucune implication doctrinale, est claire : elles proviennent du manuscrit de la version *Syro-Hexaplaire* utilisé par Išo'dad. De courts commentaires, principalement philologiques, de certains Pères étaient en effet écrits dans les marges de cette traduction syro-occidentale de l'Ancien Testament grec. Or le catholicos Timothée I[er] avait commandé une copie de ce manuscrit, comme nous le savons par ses lettres [17].

Mis à part ce texte, on relève des analogies intéressantes entre la liste de commentaires qu'Išo'dad semble avoir eu à sa disposition et les textes exégétiques nommés par 'Abdišo' bar Brika dans son catalogue au XIII[e] siècle. Là aussi, on trouve des références surtout à l'exégèse du Nouveau Testament de Jean Chrysostome. De Théodoret de Cyr, le catalogue ne mentionne que le *Commentaire sur Daniel*, seul texte de cet exégète cité explicitement par Išo'dad. On y trouve mention des *Questions sur l'Ancien Testament* d'Eusèbe d'Émèse, ce qui fait sans doute référence à son commentaire de l'Octateuque, mais pas les ouvrages parallèles de Diodore de Tarse.

15. VAN ROMPAY 1977 ; voir aussi l'introduction de Van Rompay à sa traduction du *Commentaire de Diyarbakır*, 1986, p. xl-lii, ainsi que MOLENBERG 1997.

16. Voir les discussions sur les sources d'Išo'dad dans les introductions aux volumes de la traduction du *Commentaire sur l'Ancien Testament*, 1950-1981.

17. ROMENY 2001.

Les syro-occidentaux

La situation chez les syro-occidentaux est différente car, dès le début, ils ont utilisé une sélection beaucoup plus large des Pères grecs [18]. Ici aussi cependant, on note un processus de simplification et d'abréviation des textes originaux et, plus tard, d'adaptation au texte syriaque de la Bible. Il existe par exemple des versions longues et d'autres abrégées d'Athanase, de Grégoire de Nysse et de Cyrille. Il en ressort que les versions courtes seraient fondées sur les versions longues, qui datent des Ve et VIe siècles. Le *terminus ad quem* pour ces versions courtes est la *Collection de Londres*, composée probablement dans le second quart du VIIe siècle[19].

La *Collection de Londres* est formée d'extraits de divers Pères, surtout grecs en traduction syriaque, formant un commentaire sur la plus grande partie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elle y ajoute plusieurs appendices traitant de questions morales ou autres. Il s'agit encore d'un ouvrage à visée encyclopédique. Pour la plupart des livres, le compilateur de Londres ne suit pas un seul commentaire, mais prend des extraits de la *Syro-Hexaplaire* et y ajoute des notes de diverses origines, avec ou sans attribution. Quand il reprend le texte de l'Écriture dans le commentaire qu'il cite, la forme que revêt le texte biblique peut aider à trouver l'origine de l'interprétation. Or la *Peshitta* de l'Ancien Testament (la traduction du IIe siècle fondée sur le texte hébreu) n'apparaît que dans un tout petit nombre de cas. De fait, presque tous les exégètes cités nominalement ont écrit en grec : on trouve souvent les noms d'Athanase, Cyrille d'Alexandrie, Sévère d'Antioche, Grégoire de Nazianze, Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome ; inversement, Éphrem et Jean bar Aphtonia sont les seuls auteurs syriaques mentionnés. On a l'impression que le compilateur de Londres aurait souhaité se passer complètement de la *Peshitta*. Si l'on compare sa présentation des versions de la Bible avec celle que donne Moïse bar Képha vers 900, la différence la plus flagrante est que celui-ci ajoute des explications sur des versions en syriaque, dans un passage ajouté à ce qu'il a repris d'Épiphane. Dans la *Collection de Londres*, on trouve des informations sur la *Syro-Hexaplaire*, mais pas sur la *Peshitta*.

Notre compilateur n'essaie pas seulement de mettre à la portée de son lecteur le texte grec de la Bible, mais aussi les textes exégétiques grecs qu'il cite. Notons simplement le fait évident qu'il donne tout en traduction,

18. Voir VAN ROMPAY 2000a, p. 44-47.

19. Cette collection n'est conservée que dans un seul manuscrit, le BL Add. 12168. Voir WRIGHT 1870-72, tome II, p. 904-908. Sur cette collection et son texte biblique, voir ROMENY 2006b. Ce qui suit résume ROMENY 2006c.

excepté ses références symboliques à Éphrem, le plus grand exégète syriaque d'avant la division. Plus important : il utilise des versions abrégées de certaines des traductions existantes, comme je viens de le dire [20]. Le compilateur semble vouloir offrir aux lecteurs syro-occidentaux, qui étaient familiers de la *Peshitta*, un compendium de matériaux exégétiques grecs, dans une forme destinée à remplacer le matériau syriaque antérieur. Il tâche, en lui donnant cette forme et en ajoutant un tout petit nombre de références à la tradition antérieure [21], de faire accepter cette nouvelle tradition.

On peut se demander si le compilateur de Londres a eu du succès dans cette entreprise. À première vue, à voir le nombre de copies qui subsistent, cela ne semble pas être le cas. Mais il importe surtout d'avoir une vue complète de l'influence de cette collection, ou de son contenu, sur l'exégèse syro-occidentale postérieure. Il est clair que des auteurs comme Jacques d'Édesse et ses successeurs ont adopté une grande partie de ces interprétations « grecques ». Les interprétations d'Athanase, Cyrille et Grégoire de Nysse ont ainsi été « syriacisées » en trois étapes : après la traduction intégrale, on en a fait une version abrégée ; et plus tard, des auteurs syriaques ont écrit leurs propres commentaires, reposant soit sur la version complète, soit sur la version abrégée, reprenant à leur compte les interprétations souvent sans indiquer la source. Bien que le VII[e] siècle marque l'apogée de traductions très littérales et précises [22], un autre mouvement se manifeste à cette époque, qui avait pour but de rendre les textes importants compréhensibles et surtout plus compacts. L'un n'excluait pas l'autre d'ailleurs : dans la version abrégée d'Athanase, les citations de la Bible sont remplacées par des citations de la version *Syro-Hexaplaire* ; la traduction originale et complète offrait une reproduction personnelle et moins littérale du texte grec de la Bible [23].

Si certains des passages les plus longs de la *Collection de Londres* relèvent de la deuxième phase – celle des abrégés –, je pense que la partie

20. La version courte des *Exposition sur les psaumes* d'Athanase a été éditée à partir du ms BL Add. 12168 par THOMSON 1977, en même temps que les fragments de la version longue. Cyrille est cité à propos de la Genèse, parmi d'autres œuvres. Pour Grégoire de Nysse, voir VAN DEN EYNDE 1939, p. 46-49.

21. En ce sens, et aussi par son choix d'auteurs, on peut comparer son travail au traité théologique écrit pour les moines de Senun par Philoxène de Mabboug († 523). Philoxène a écrit ce traité à la fin de sa vie. Dans ses ouvrages antérieurs, comme ses *memre* contre Habbib, les citations d'Éphrem jouaient encore un grand rôle. Voir VAN ROMPAY 2000b, § 10 et n. 5.

22. BROCK 1983, p. 12-14.

23. Sur le texte biblique de l'Athanase syriaque, voir VAN ROOY 2006a et b, ainsi que ROMENY 2006b, p. 308-309, et ROMENY 2007.

vétérotestamentaire de la *Collection de Siméon*, ou plus précisément son noyau, le *Commentaire de Sévère*, du IX^e^ siècle, représentent la dernière étape. L'œuvre de Sévère consistait, comme il l'a dit lui-même dans un colophon, en un commentaire des mots difficiles de l'Ancien Testament, fondé surtout sur Éphrem et Jacques d'Édesse, et en un commentaire du Nouveau Testament, reposant principalement sur Jean Chrysostome. Quelqu'un a inséré de longs passages, peut-être Siméon, d'après qui la collection est nommée, et qui, selons ses dires, a ajouté des commentaires marginaux, souvent attribués clairement à un auteur et à un ouvrage en particulier[24]. Son œuvre laisse une impression totalement différente de la *Collection de Londres* : comme texte biblique, elle cite la *Peshitta* et les principaux auteurs cités par Sévère sont Éphrem et Jacques d'Édesse. Les citations de la Bible grecque sont peu nombreuses et clairement identifiées comme des lectures « du grec » (*yawnaya*) ; de même, le nombre des références explicites aux exégètes grecs, dont la plupart ont été ajoutées par Siméon plutôt que par Sévère, est faible. L'œuvre semble être l'opposé de la *Collection de Londres* : c'est le meilleur de l'exégèse syriaque faite sur l'authentique Bible syriaque, avec seulement quelques références en passant à des sources grecques. Le fait que la partie concernant le Nouveau Testament soit fondée sur Jean Chrysostome montre qu'il n'y a pas d'opposition totale entre grec et syriaque ; la raison peut en être qu'il n'y avait pas d'alternative syriaque, puisqu'Éphrem a écrit son commentaire sur le *Diatessaron* plutôt que sur les quatre Évangiles. Mais on ne peut nier que l'on passe d'une préférence affirmée pour le « tout grec » à un intérêt pour ce qui semble être des sources syriaques authentiques. Cela reflète bien l'ambiance qui régnait chez les syro-orthodoxes aux VIII^e^ et IX^e^ siècles.

S. Brock insiste sur la situation paradoxale qui prévalait au VII^e^ siècle : la réception de la culture grecque a atteint son plus haut niveau, alors même qu'il régnait un fort mécontentement contre l'Empire byzantin, et particulièrement contre sa politique religieuse[25]. Si on considère l'attitude de certains moines syriaques à la fin du siècle, qui combattaient Jacques d'Édesse parce qu'ils trouvaient son enseignement trop imprégné des écrits grecs[26], il semble que la popularité de la culture grecque ait atteint

24. On trouve l'autographe de Siméon dans le ms. Vat. syr. 103. Voir ASSEMANI 1756-59, tome I/3, p. 7-28, avec une correction importante par JANSMA 1972, p. 160. Sur la tradition manuscrite et l'édition du P. Benedictus (Moubarrak) au XVIII^e^ siècle, voir maintenant ROMENY 2006a, p. 154-156.

25. BROCK 1982, p. 17-25.

26. Voir WRIGHT 1894, p. 143 et FIEY 1997. C'est par nécessité que Jacques d'Édesse, qui connaissait et aimait tant le grec, a été l'instrument de ce que Van Rompay

son Waterloo à cette époque. La montée d'une attitude de rejet vis-à-vis de tout ce qui était grec semble liée au fait que l'on a eu de plus en plus conscience que la langue marquait une frontière. Les miaphysites des premiers siècles après Chalcédoine utilisaient aussi bien le grec que le syriaque, comme d'ailleurs les chalcédoniens. Progressivement, cependant, le syriaque est devenu la langue des premiers, le grec celle des seconds [27]. L'arrivée des forces arabes, et surtout l'abolition formelle de l'usage du grec dans l'administration civile par Walid I^er^ en 708, ont joué un rôle de catalyseur : pour les miaphysites, c'était une raison de plus pour prendre ses distances vis-à-vis du grec.

Bien que la manière dont les sources étaient présentées à cette époque suggère une opposition nette entre les traditions grecque et syriaque, ce qui était défini comme « syriaque » était fortement imprégné de la pensée des auteurs de langue grecque. Jacques d'Édesse avait été profondément influencé par des auteurs grecs, tel Cyrille, et le moine Sévère donne des interprétations qui ne peuvent remonter ni à Éphrem ni à Jacques ; beaucoup doivent provenir de sources grecques. Ainsi, paradoxalement, une attitude anti-grecque a marché de pair avec une appropriation en profondeur de la contribution des auteurs grecs à la tradition syro-orthodoxe.

Conclusion

Après le septième siècle, la domination arabe a commencé à affaiblir la situation des Églises syriaques. C'est à cette époque que les membres de ces Églises ont composé une série d'anthologies et de résumés de la littérature exégétique antérieure. Dans le processus de transmission, de sélection et de résumé, ils ont opéré des choix et ajouté de nouveaux éléments. Ainsi, ils ont construit des traditions d'interprétation qui ont fait autorité et ont aidé à répondre aux questions qui se posaient du fait des circonstances politiques et religieuses de l'époque. L'appropriation de l'héritage des Pères grecs, en plusieurs étapes, a fait partie de ce processus. Bien que l'on puisse associer la traduction des textes grecs au V^e^ siècle et la division entre les Églises syriaques, les exégètes des siècles ultérieurs ont aussi reconnu qu'il y a un terrain commun formé par les œuvres d'Éphrem, l'enseignement des cappadociens et l'interprétation antiochienne de Jean Chrysostome. En outre, ils ont constaté que les

appelle « le rééquilibrage » entre les deux courants de la culture grecque (VAN ROMPAY 2000b, § 22).

27. Voir BROCK 1994, p. 157-159.

commentaires philologiques de certains de leurs pires ennemis contenaient des explications utiles.

Bibliographie

Commentaire de Diyarbakır, 1986 : Lucas VAN ROMPAY (éd. et trad.), *Le commentaire sur Genèse–Exode 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakır 22*, Louvain (CSCO 483 et 484 / Syr. 205 et 206).

Athanase, *Exposition sur les psaumes*, 1977 : Robert W. THOMSON (éd. et trad.), *Athanasiana Syriaca*, t. IV, Louvain (CSCO 386 et 387 / Syr. 167 et 168).

Išo' bar Nun, *Selection de questions sur le Pentateuque*, 1962 : Ernest G. CLARKE, *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch*, Leiden (Studia Post-Biblica 5).

Išo' bar Nun, *Sélection de questions sur Isaïe*, 1985 : David BUNDY, « The 'Questions and Answers' on Isaiah by Išo' bar Nūn », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 16, p. 167-178.

Išo'dad de Merv, *Commentaire sur l'Ancien Testament*, 1950-1981 : Ceslas VAN DEN EYNDE, *Išo'dad de Merv : Commentaire sur l'Ancien Testament*, 6 tomes en 12 volumes, Louvain (CSCO 126, 156, 176, 179, 229, 230, 303, 304, 328, 329, 433, 444 / Syr. 67, 75, 80, 81, 96, 97, 128, 129, 146, 147, 185, 186) [premier volume avec J.-M. VOSTÉ].

Išo'dad de Merv, *Commentaire sur le Nouveau Testament*, 1911-1916 : Margaret DUNLOP GIBSON (éd. et trad.): *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.)*, 5 tomes en 6 volumes, Cambridge (Horae Semiticae 5-7, 10-11) [réimpr. Piscataway, 2003].

Théodore bar Koni, *Scholion*, 1910-1912 : Addaï SCHER (éd. et trad.), *Theodorus bar Kōnī: Liber scholiorum (recension de Séert)*, Paris (CSCO 55 et 69 / Syr. 19 et 26).

Théodore bar Koni, *Scholion*, 1981-1982 : Robert HESPEL – René DRAGUET (éd. et trad.), *Théodore bar Koni: Livre des scolies (recension de Séert)*, 2 tomes, Louvain (CSCO 431 et 432 / Syr. 187 et 188).

AMIRAV 2003 : Hagit AMIRAV, *Rhetoric and Tradition: John Chrysostom on Noah and the Flood*, Louvain (Traditio Exegetica Graeca 12).

ASSEMANI 1756-1759 : Simon E. – Joseph S. ASSEMANI, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, 1 tome en 3 volumes, Rome [réimpr. Paris, 1926].

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn [réimpr. Berlin - New York 1968].

BROCK 1982 : Sebastian P. BROCK, « From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning », dans N.G. GARSOÏAN – Th.F. MATHEWS – R.W. THOMSON (éds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980)*, Washington, D.C., p. 17-34 [réimpr. dans BROCK 1984, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, chap. V].

BROCK 1983 : Sebastian P. BROCK, « Towards a History of Syriac Translation Technique », dans R. LAVENANT (éd.), *III. Symposium Syriacum*, Rome, p. 1-14 (Orientalia Christiana Analecta 221) [réimpr. dans BROCK 1992, *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot, chap. X].

BROCK 1994 : Sebastian P. BROCK, « Greek and Syriac in Late Antique Syria », dans A.K. BOWMAN – G. WOOLF (éds.), *Literacy and Power in The Ancient World*, Cambridge, p. 149-160 [réimpr. dans BROCK 1999, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot, chap. I].

FIEY 1997 : Jean Maurice FIEY, « Jacques, dit 'l'Interprète', évêque d'Édesse », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XXXVI, Paris, p. 663-664.

GRIFFITH 1982 : Sidney H. GRIFFITH, « Theodore bar Kônî's *Scholion*: a Nestorian *Summa contra gentiles* from the First Abbasid Centrury », dans N.G. GARSOÏAN – Th.F. MATHEWS – R.W. THOMSON (éds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D.C., p. 53-72.

JANSMA 1972 : Taeke JANSMA, « The Provenance of the Last Sections in the Roman Edition of Ephraem's Commentary on Exodus », *Le Muséon* 85, p. 155-167.

MOLENBERG 1990 : Corrie MOLENBERG, *The Interpreter Interpreted: Išo' bar Nun's Selected Questions on the Old Testament*, thèse de doctorat, Groningen.

MOLENBERG 1996 : Corrie MOLENBERG, « The Silence of the Sources : The Sixth Century and East-Syrian 'Antiochene' Exegesis », dans P. ALLEN – E.M. JEFFREYS (éds.), *The Sixth Century: End or Beginning?* Brisbane, p. 145-162 (Byzantina Australiensia 10).

MOLENBERG 1997 : Corrie MOLENBERG, « Išo' bar Nun and Išo'dad of Merv on the Book of Genesis: A Study of their Interrelationship », dans J. FRISHMAN – L. VAN ROMPAY (éds.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, Louvain, p. 197-228 (Traditio Exegetica Graeca 5).

MUTO 2006 : Shinichi MUTO, « Interpretation in the Greek Antiochenes and the Syriac Fathers », dans B. ter HAAR ROMENY (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 207-222 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

REININK 1995 : Gerrit J. Reinink, « 'Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth': The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century », dans J.W. DRIJVERS – A.A. MACDONALD (éds.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden, p. 77-89 (Brill's Studies in Intellectual History 61).

ROMENY 2001 : B. ter HAAR ROMENY, « Biblical Studies in the Church of the East: The Case of Catholicos Timothy I », dans M.F. WILES – E.J. YARNOLD (éds.), *Studia Patristica*, t. 34 : *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999*, Louvain, p. 503-510.

ROMENY 2004a : Bas ter HAAR ROMENY, « The Identity Formation of Syrian Orthodox Christians as Reflected in Two Exegetical Collections: First Soundings », *Parole de l'Orient* 29, p. 103-121.

ROMENY 2004b : Bas ter HAAR ROMENY, « Question-and-Answer Collections In Syriac Literature », dans A. VOLGERS – C. ZAMAGNI (éds.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, Louvain, p. 145-163 (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 37).

ROMENY 2006a : Bas ter HAAR ROMENY, « The Peshitta of Isaiah: Evidence from the Syriac Fathers », dans W. VAN PEURSEN – B. ter HAAR ROMENY (éds.), *Text, Translation, and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden, p. 149-164 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14).

ROMENY 2006b : Bas ter HAAR ROMENY, « The Greek vs. the Peshitta in a West Syrian Exegetical Collection », dans IDEM (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 297-310 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

ROMENY 2006c : Bas ter HAAR ROMENY, « Greek or Syriac? Chapters in the Establishment of a Syrian Orthodox Exegetical Tradition », dans F. YOUNG *et alii* (éds.), *Studia Patristica*, t. 41 : *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*, Louvain, p. 89-95.

ROMENY 2007 : Bas ter HAAR ROMENY, « A Philoxenian-Harclean Tradition? Biblical Quotations in Syriac Translations from Greek », dans A.C. KLUGKIST – W.J. VAN BEKKUM – J.W. DRIJVERS (éds.), *Festschrift* G.J. Reinink [à paraître].

TAYLOR 2006 : David G.K. TAYLOR, « The Psalm Headings in the West Syrian Tradition » dans B. ter HAAR ROMENY (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 365-378 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

VAN DEN EYNDE 1939 : Ceslas VAN DEN EYNDE, *La version syriaque du commentaire de Grégoire de Nysse sur le cantique des cantiques . ses origines, ses témoins, son influence*, Louvain (Bibliothèque du Muséon 10).

VAN ROMPAY 1977 : Lucas VAN ROMPAY, « Išo' bar Nun and Išo'dad of Merv : New Data for the Study of the Interdependence of their Exegetical Works », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8, p. 229-249.

VAN ROMPAY 1996 : Lucas VAN ROMPAY, « The Christian Syriac Tradition of Interpretation », dans M. SÆBØ *et alii* (éds.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation*, t. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)* ; 1. *Antiquity*, Göttingen, p. 612-641.

VAN ROMPAY 2000a : Lucas VAN ROMPAY, « Development of Biblical Interpretation in the Syrian Churches of the Middle Ages », dans M. SÆBØ *et alii* (éds.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation*, t. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)* ; 2. *The Middle Ages*, Göttingen, p. 559-577.

VAN ROMPAY 2000b : Lucas VAN ROMPAY, « Past and Present Perceptions of Syriac Literary Tradition », *Hugoye* [http://bethmardutho.cua.edu/hugoye] 3.1.

VAN ROMPAY 2006 : Lucas VAN ROMPAY, « Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradition », dans B. ter HAAR ROMENY (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 27-51 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

VAN ROOY 2006a : Harry F. VAN ROOY, « The Text of the Psalms in the Shorter Syriac Commentary of Athanasius », dans W. VAN PEURSEN – B. ter HAAR ROMENY (éds.), *Text, Translation, and Tradition : Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden, p. 149-164 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14).

VAN ROOY 2006b : Harry F. VAN ROOY, « The Peshitta and Biblical Quotations in the Longer Syriac Version of the Commentary of Athanasius on the Psalms (BL Add. 14568), with special attention to Psalm 23 (24) and 102 (103) », dans B. ter HAAR ROMENY (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 297-310 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

VOSTÉ 1944 : Jacques-Marie VOSTÉ, « Mar Išo'dad de Merw sur les Psaumes », *Biblica* 25, p. 261-296.

WRIGHT 1870-72 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, 3 tomes, London [réimpr. Piscataway, 2002].

WRIGHT 1894 : William WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London [réimpr. Piscataway, 2001].

LES PÈRES GRECS DANS LES COMMENTAIRES SYRIAQUES

Isabelle ISEBAERT-CAUUET
Institut orientaliste, Université catholique de Louvain

Dans le vaste champ d'études que constitue la tradition des Pères grecs en syriaque, la présente contribution se fixe pour objet les vestiges du travail de lecture, d'élucidation, d'interprétation auxquels se sont livrés les chrétiens de langue syriaque, plus particulièrement occidentaux, sur le texte même des Pères grecs traduit dans leur langue. Nous tenterons de dresser une manière d'inventaire typologique des matériaux textuels subsistant aujourd'hui et témoins de cette activité, d'en présenter le milieu des auteurs ainsi que les Pères grecs qui les suscitèrent.

La question du *Sitz im Leben* de ces commentaires, du milieu où ils furent utilisés ne peut, à l'évidence, être entièrement dissociée de la question de l'appropriation et de l'utilisation de l'héritage des Pères. L'état actuel des travaux scientifiques dans ce domaine, peu étudié encore, ne nous permettra toutefois d'aborder ces deux points que marginalement.

Si cette étude semble offrir la promesse d'une voie d'accès privilégiée à l'étude de la réception des Pères grecs dans le monde syriaque, il faut avouer que les grandes lignes qui en seront tracées ici peuvent sembler quelque peu décevantes en raison du petit nombre des sources primaires accessibles aujourd'hui. Il serait intéressant pour l'histoire de la culture syriaque de comprendre si, au-delà des aléas de la tradition manuscrite, ce n'est pas la finalité même de ces textes qui constitue l'ultime raison de la pauvreté des sources. C'est là une question sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

La massore et les traités grammaticaux

Les manuscrits massorétiques constituent le premier témoignage concret d'un travail philologique qui s'est concentré, pour une large part,

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 77-88.

sur le texte biblique. C'est à l'abbé Martin [1] que revient le mérite d'avoir, le premier, situé dans sa juste perspective, celle d'une œuvre de philologues et de grammairiens, l'activité des *massorètes* syro-orthodoxes (syro-occidentaux). Il a montré comment ceux que Bar Hebraeus appelle les *Karkaphiens* ont recueilli l'héritage de la réflexion grammaticale de Jacques d'Édesse et prolongé ses préoccupations linguistiques au sein d'une « école » syriaque occidentale, dont l'influence et l'accomplissement des travaux ont duré plusieurs siècles, soit à peu près des IX-X^es^ siècles jusqu'à la Renaissance de la littérature syriaque [2]. Le contenu des manuscrits de la massore occidentale connus à ce jour, s'il diffère sur tel ou tel point de détail, offre dans ses grandes lignes un schéma identique [3]. Le manuscrit de Jérusalem, décrit par A. Baumstark [4], en constitue un bon exemple : on y trouve une massore biblique (Ancien et Nouveau Testaments), puis la massore de ce que l'auteur appelle « les écrits des Pères les plus lus par les jacobites », – soit Denys l'Aréopagite, les *Homélies* de Basile, les deux « parties » des *Homélies* de Grégoire de Nazianze, ses *Lettres* et celles de Basile, certaines des *Homélies Cathédrales* de Sévère d'Antioche. Textes biblique et patristique sont traités dans les massores de manière assez semblable, à ceci près que les accents rhétoriques du texte des Pères ne sont jamais cités [5].

La massore proprement dite, les *šmāhē aukīt qeryātā* (ܫܡܗܐ ܐܘܟܝܬ ܩܪܝܬܐ) est suivie d'un certain nombre de petits traités au nombre desquels figurent invariablement la *Lettre* de Jacques d'Édesse sur les points et sa *Lettre à Georges de Saroug* sur l'orthographe syriaque, dont la présence atteste la préoccupation philologique des massorètes.

À l'intérieur du corpus patristique grec en langue syriaque, l'examen du contenu des manuscrits massorétiques permet donc, semble-t-il, de dégager ce que l'on pourrait appeler un « noyau » composé dans son extension maximale de Basile, Grégoire de Nazianze, le Ps.-Denys et Sévère d'Antioche. Extension maximale, car le manuscrit massorétique de la bibliothèque de Lund, par exemple, décrit par A. Moberg [6], ne contient, en plus de la massore biblique, que la seule massore grégorienne. Si la présence de Basile, Grégoire et Denys n'a en soi rien d'étonnant, c'est, par contraste, l'absence d'autres Pères grecs pourtant traduits et lus par les chrétiens syriaques qui mérite d'être soulignée ici. Ce fait n'est peut-être

1. Voir MARTIN 1869 ; MARTIN 1875.
2. MARTIN 1869, p. 330.
3. MARTIN 1869, p. 298.
4. BAUMSTARK *et alii* 1912.
5. MARTIN 1869, p. 315.
6. MOBERG 1928.

pas sans lien avec le contexte d'utilisation des massores. L'abbé Martin soulignait déjà la destination probable des manuscrits massorétiques au milieu des écoles [7]. Et, du côté nestorien, A. Vööbus, dans son grand ouvrage sur l'École de Nisibe, inscrit lui aussi la nécessité de disposer d'un texte écrit dépourvu des ambiguïtés liées au système d'écriture dans le contexte de l'enseignement dispensé à l'école [8].

Le statut particulier de Grégoire, Basile, Sévère et le Ps.-Denys se reflète dans un autre ouvrage grammatical, issu cette fois de la Renaissance syriaque : la *Grande Grammaire* de Bar Hebraeus, le « *Livre des splendeurs* », édité par A. Moberg [9]. Comme l'a montré H. Janssens [10], dans la structure ternaire qui caractérise chaque secteur de l'œuvre du grand *maphrien*, la *Grande Grammaire* représente la matière la plus élaborée : de fait, de très nombreux *exempla* sont avancés à l'appui de chaque règle grammaticale. Et l'on y constate la présence massive des mêmes auteurs. Sont représentés en effet – en commençant par les plus cités et en ordre décroissant : Grégoire de Nazianze, Basile et Denys l'Aréopagite. Les Pères grecs ne sont évidemment pas les seules autorités invoquées, mais il vaut la peine de noter que Grégoire de Nazianze dépasse, quant au nombre des citations, l'auteur de langue syriaque le plus utilisé par Bar Hebraeus, Éphrem lui-même. Bar Hebraeus utilise, il est vrai, d'autres Pères et auteurs grecs – ainsi Théodore et Jean Chrysostome par exemple ; toutefois leur présence dans l'ouvrage, mesurée au nombre des citations, est incomparablement plus discrète.

Les autres vestiges de la tradition grammaticale syriaque n'offrent à première vue rien de comparable à cette utilisation des Pères grecs, qui semble donc propre à la *Grande Grammaire*. Cet ouvrage monumental, encore peu étudié jusqu'ici, outre son intérêt proprement linguistique et sa contribution à la tradition indirecte des Pères grecs en syriaque, présente des perspectives inattendues sur la lecture du texte des Pères. On trouve ainsi, comme un véritable commentaire au texte, des considérations sur les diverses significations du mot *melltā* (ܡܠܠܬܐ) chez Grégoire de Nazianze [11] dans la dernière partie de l'ouvrage, consacrée à la ponctuation. Et, dans le troisième traité, dédié aux particules, il est intéressant de relever un indice de la haute estime où le grand savant syro-orthodoxe tenait la version syriaque des *Homélies* de Grégoire : dans le paragraphe consacré à l'usage

7. MARTIN 1875, p. 117.
8. VÖÖBUS 1965, p. 196-203.
9. Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1907 et 1913.
10. JANSSENS 1937, p. 7-8.
11. Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1907, p. 37.

de la particule grecque *mallon* (syr. *mallōn*, ܡܠܘܢ) en effet [12], Bar Hebraeus loue le choix du traducteur de l'insérer dans son texte, dont le style est ainsi, dit-il, rendu « très élégant ».

Les lettres

Le corpus épistolaire syriaque atteste souvent les préoccupations ou les discussions des interlocuteurs ; il est donc légitime d'interroger la tradition épistolaire pour y rechercher la trace d'un effort d'élucidation et d'interprétation de tel ou tel passage de Pères grecs. Si nous laissons de côté les extraits de lettres de Sévère d'Antioche, dont les quelques lignes consacrées à éclaircir un passage difficile de l'un ou l'autre des *Discours* de Grégoire de Nazianze accompagnent dans certains manuscrits le texte grégorien lui-même [13], sous l'intitulé *nuhhārā* (ܢܘܗܪܐ), deux œuvres de composition originellement syriaque peuvent retenir l'attention. Notons déjà, en anticipant sur le dernier point, que l'une et l'autre, la syro-orientale (« nestorienne ») et la syro-occidentale (« jacobite »), s'attachent à interpréter des passages de l'œuvre de Grégoire de Nazianze.

Le premier texte est une des lettres adressées par le patriarche Timothée I[er] à Mar Serge, « prêtre et docteur » [14]. Le patriarche nestorien y répond à Serge, qui l'a interrogé sur le « chapitre (ܦܨܠܐ) VII » de la *Lettre à Clédonius*. La méthode de Timothée consiste, comme il l'explique lui-même, à pourvoir la citation grégorienne d'un ܡܠܬܐ ܕܡܫܬܟܚ ܒܗ ܡܠܬܐ ܕܒܥܐ ܠܡܐܡܪ ܡܬܬܝܪ (« addition pour expliquer ce qui est nécessairement requis »), sorte d'interpolation qui supplée au caractère parfois elliptique du texte du Nazianzène, en en explicitant le contexte par exemple. Cette étape est rendue nécessaire, aux dires de Timothée lui-même, parce que Grégoire se plie à la coutume des rhéteurs : *more rhetorum et breve loquitur* [15]. Timothée procède ensuite à un exposé du sens du passage grégorien dont l'argumentation vise en définitive à démontrer la parfaite consonance entre l'enseignement de Nestorius et celui du *Théologien*, comme le fera de manière encore plus explicite la *Lettre* 39, adressée au même Serge.

Le deuxième document épistolaire qui retiendra notre attention est un texte qui figure dans le manuscrit BL Add. 14547 (fol. 236-240), daté du

12. Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1913, p. 364.

13. Voir par exemple ROEY – MOORS 1974, p. 19.

14. *Lettre* 38 dans Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1914-1915, p. 265-272 (texte) ; p. 184-189 (trad.).

15. Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1914-1915, p. 266 (texte) : ܡܠܬܐ ܕܡܫܬܟܚ ܒܗ ܡܠܬܐ ܕܒܥܐ ܠܡܐܡܪ ; p. 185 (trad.).

IX^e^ siècle, où il trouve place à la suite de la première partie des *Homélies* de Grégoire de Nazianze. Ce texte contient deux *Lettres* écrites l'une et l'autre par « saint Sévère, évêque, de Nisibe [16] » ; la première à Serge, « prêtre et abbé de Singar », la seconde à un personnage qui n'est pas nommé. Ces deux lettres se présentent comme un *nuhhārā* demandé à Sévère par le destinataire de la lettre sur deux extraits des *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze, les *Homélies* 29 et 31 respectivement. Sans approfondir autrement la teneur de ce texte, dont une édition et une traduction sont en préparation [17], deux éléments méritent d'être relevés : d'une part, le caractère exclusivement syllogistique de l'argumentation à visée théologique qui y est développée ; d'autre part, l'auteur de ce texte qu'il faut, selon toute probabilité, identifier avec Sévère Sébokt († 666-667), dont la figure permet de relier au monastère de Qenneshre, « centre d'études pour les lettres grecques et syriaques [18] », cet échantillon d'herméneutique grégorienne.

En conclusion de ce second point, les lettres apparaissent comme le lieu d'une interprétation à visée théologique qui prend en compte le caractère propre du style de l'auteur, ici Grégoire de Nazianze, et dépasse la stricte littéralité du texte. L'autorité du Nazianzène y est utilisée pour étayer telle ou telle position dans les débats doctrinaux.

Les commentaires proprement dits

Que les Pères aient suscité, dans la lettre même du texte de leur traduction en syriaque, l'activité des savants syriaques, les sources historiographiques et bibliographiques anciennes l'attestent à suffisance.

La *Vie de Marouta* par le métropolite de Tagrit Mar Denḥa [19] rapporte que Marouta (env. 565-649) demeura dix ans au monastère de Mar Zakkaï où il lut

> « les livres des docteurs orthodoxes et surtout de Grégoire *le Théologien* le Grand, interprété et éclairci par Théodore, docteur et Rabban dans le monastère de Mar Zakkaï, car les moines de ce monastère s'appliquaient constamment avec amour à lire Grégoire [20]. »

16. BAUMSTARK 1922, p. 247.
17. ISEBAERT-CAUUET [à paraître].
18. NAU 1902, p. 109.
19. *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta*, 1905, p. 52-96.
20. *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta*, 1905, p. 70.

Le catalogue d'ʿAbdišoʿ a consigné sous le double vocable du *puššāqā* (ܦܘܫܩܐ) et du *nuhhārā* les traces de travaux consacrés à l'œuvre logique d'Aristote, à Évagre et Abba Isaïe, mais aussi à Théodore (commenté par Abraham évêque de Bassora)[21], au Ps.-Denys (commenté par Joseph Huzaya)[22] et à Grégoire de Nazianze (commenté par Cyprien de Nisibe)[23]. La notice sur Ibas[24] qui lui attribue un *nuhhārā* aux deux tomes de Grégoire et un *puššāqā* à la *Dialectique* d'Aristote pourrait être l'indice d'une différence perçue alors entre ces deux types de commentaire. Il vaut la peine de remarquer à ce propos qu'au IX^e^ siècle, le patriarche Timothée I^er^ cite d'un trait « *puššāqā w-nuhhārā*[25] » du texte biblique. Le lexique de l'effort d'herméneutique du texte des Pères (et d'Aristote) se confond donc avec celui de l'Écriture.

Dans les sources occidentales, Michel le Syrien mentionne par exemple que Denys bar Ṣalibi rédigea un commentaire (*puššāqā*) sur les livres « doctrinaux » (ܕܓܡܠܝܐ) de Grégoire de Nazianze, sur les écrits de Basile, de Denys et de Grégoire de Nysse, ainsi que de Sévère[26]. De même, d'après Bar Hebraeus, Moïse bar Képha – auteur par ailleurs d'un commentaire à la *Dialectique* d'Aristote – aurait, à la demande de son maître, écrit un *puššāqā* aux deux volumes du *Théologien*[27].

Si cette liste non exhaustive atteste l'abondance et la pérennité d'un travail sur le texte des Pères dans la tradition syriaque, celui-ci n'a laissé que peu de traces dans les manuscrits connus aujourd'hui. Exception faite, provisoirement, de Grégoire de Nazianze, deux fragments de commentaires à des textes des Pères grecs peuvent être identifiés. Le premier d'entre eux concerne le *Contra Eunomium* de Grégoire de Nysse. Il a été étudié et traduit par M. Parmentier, dont les lignes qui suivent résument les conclusions[28]. Cet échantillon de commentaire est inséré parmi des extraits de Théodote d'Ancyre et de Grégoire de Nysse (*Traité sur la Virginité* et *Hexaemeron*) dans le manuscrit Add. 17196 de la British Library, daté du IX^e^ siècle, dont il occupe cinq folios. Le commentaire que le *desinit* désigne comme ܦܘܫܩܐ ܕܓܪܓܘܪ ܩܕܝܫܐ

21. ʿAbdišoʿ, *Catalogue*, 1725, p. 175.
22. ʿAbdišoʿ, *Catalogue*, 1725, p. 102.
23. ʿAbdišoʿ, *Catalogue*, 1725, p. 111.
24. ʿAbdišoʿ, *Catalogue*, 1725, p. 175.
25. *Lettre* 9 *à Rabban Pethion* dans Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1914-1915, p. 61 (texte).
26. Michel le Syrien, *Chronique*, 1899-1924, t. IV, p. 699 (= t. III, p. 344), cité par PARMENTIER 1980, p. 146.
27. ASSEMANUS 1719, p. 218-219.
28. PARMENTIER 1988.

(« explications de saint Grégoire de Nysse ») présente des fragments du texte grégorien suivis d'une explication, parfois exclusivement lexicale (par ex., un verbe expliqué par un synonyme). Certains mots grecs simplement transcrits en syriaque sont traduits, parfois faussement d'ailleurs. Un simple point ou l'expression « *il appelle* » (ܩܪܝ) ou « *il veut dire* » (ܨܒܐ) séparent le lemme de son explication. Tel qu'il se présente, ce texte que M. Parmentier identifie comme une « composition syriaque monophysite originale » ne pouvait donc être utilisé qu'avec la version intégrale du texte.

Dans l'étude qu'il a consacrée à la version syriaque du traité *De Sancto Spiritu* de Basile[29], D. Taylor présente six folios du manuscrit BL Add. 14634, qui contiennent les vestiges d'un « glossaire » du IX^e^ siècle. Cinq de ces folios[30] sont consacrés au *De Sancto Spiritu* et le premier au traité *Contre Eunome*. Comme le commentaire au texte de Grégoire de Nysse, ce manuscrit présente des extraits de l'œuvre, suivis d'un commentaire assez littéral : un terme plus rare expliqué par un synonyme ou une précision sur tel ou tel personnage. Ainsi par exemple, celui que la littérature scientifique connaît comme « l'informateur syrien » de Basile de Césarée dans l'allusion du chapitre 29 : « un homme de Mésopotamie bien formé dans sa langue », est-il identifié par le commentateur à Éphrem le Syrien lui-même[31]. Ces documents datés tous deux du IX^e^ siècle offrent donc une forme semblable : le commentaire, assez littéral, est destiné à accompagner la lecture du texte entier et ne peut se comprendre qu'en référence à lui. Toutefois au contraire de ce qui se passe pour le commentaire grégorien, D. Taylor a montré[32] que l'auteur du commentaire au traité basilien semble s'être référé à une unique version syriaque.

Une observation de M. Parmentier sur l'identité qu'il a constatée entre une scolie marginale au texte du *Contra Eunomium* contenue dans un manuscrit du VIII^e^ siècle[33] et le passage correspondant du commentaire grégorien conduit naturellement à poser la question du type de rapports qu'entretiennent l'un avec l'autre, dans le monde syriaque, le commentaire autonome à lemmes et le commentaire marginal à même le texte de l'auteur commenté[34]. Sans la connaissance d'un tel schéma et sur la base de la seule identité sus-mentionnée, faire, comme le propose M.

29. TAYLOR 1999.

30. Fol. 53-57.

31. TAYLOR 1999, p. XXXI (texte).

32. *Ibid.*

33. BL Add. 12155.

34. Sur les interférences entre ces deux types de commentaires dans l'Occident latin, voir HOLTZ 2000, p. 104-105.

Parmentier, du VIII[e] siècle le *terminus ante quem* de la rédaction du commentaire au *Contra Eunomium* peut sembler une conclusion hâtive.

Il vaut la peine de noter ici que le type du *commentaire à lemmes* n'est pas le seul attesté par les sources syriaques. Si nous nous référons en effet aux commentaires à l'œuvre du Ps.-Denys, un auteur auquel les sources historiographiques et bibliographiques citées plus haut font souvent référence, nous voyons, dans la portion de texte éditée par W. Strothmann [35], que ses deux plus anciens commentateurs – Théodore bar Zarudi, qui n'est pas autrement connu, mais sûrement antérieur au IX[e] siècle et Jean de Dara – travaillent l'un avec un commentaire rédigé continu, l'autre sous forme de questions et réponses en lien avec le texte. Alors que dans l'exégèse biblique, le commentaire à lemmes se substitue au commentaire continu dès l'époque de Jacques d'Édesse [36], c'est par Denys bar Ṣalibi (XII[e] siècle) seulement que le texte dionysien se trouve pourvu d'un commentaire de ce type. Ce fait, joint à la remarque d'A. Guillaumont [37] sur le commentaire de Denys bar Ṣalibi aux *Centuries* d'Évagre, nous donne tout lieu de croire que ses commentaires à Basile et Grégoire devaient offrir eux aussi une structure semblable.

Le cas particulier de Grégoire de Nazianze

Massore, lettres, commentaires : Grégoire de Nazianze apparaît comme un objet privilégié de ces témoins d'une activité d'interprétation des chrétiens syriaques sur le texte des Pères. Ceci suffit sans doute à poser la question d'un statut particulier du *Théologien* dans la littérature syriaque. Le travail multiforme sur le texte des *Discours* nous est de plus accessible, non seulement par sa mention dans les œuvres des historiens ou des bibliographes, mais par un corpus de texte d'ampleur considérable que les lignes qui suivent présenteront brièvement.

En première place de ce corpus figurent trois manuscrits dont A. de Halleux a proposé, en 1985, une étude d'ensemble [38] et pour lesquels le travail d'édition est actuellement en cours. Le premier de ces textes (BL Add. 17147, daté des VIII[e]-IX[e] siècles) contient, sur 161 folios, un commentaire à lemmes qui devait, à l'origine, porter sur tous les *Discours*. Les scolies de chaque discours y sont suivies de *démonstrations* (ܡܕܒܪܢܘܬܐ) bibliques et patristiques. Le colophon présente cette œuvre comme « les

35. STROTHMANN 1978, p. XXXIII-XXV.
36. BAUMSTARK 1902, p. 151-169.
37. GUILLAUMONT 1962, p. 290-295.
38. HALLEUX 1985, p. 103-147.

mots difficiles du livre [?] de Grégoire le Théologien avec leur commentaire ». Le deuxième manuscrit (BL Add 17197, daté des IX^e^-X^e^ siècles) offre un commentaire à lemmes des trois premiers *Discours* établi par « un certain Philopon selon la 'tradition' (ܡܫܠܚܬܐ) du bienheureux Mar Benjamin métropolite d'Édesse ». Le troisième document (BL Add. 14725, daté par A. de Halleux des XIII^e^-XIV^e^ siècles) contient sur 116 folios un commentaire à lemmes aux *Discours* 1, 3, 2, 25, 34 et 21, très semblable au précédent. Pour chacun des discours, le commentaire proprement dit est précédé d'une série de *démonstrations* (ܐܬܒܨܝܢ) patristiques ou bibliques et de κεφάλαια qui structurent l'argumentation du texte grégorien. Des conclusions de l'étude de A. de Halleux, il ressort que ces trois manuscrits sont à considérer comme trois étapes d'une tradition accumulée au fil du temps et dont un des noyaux a dû être l'œuvre de Benjamin d'Édesse (IX^e^ siècle)[39], connu par ailleurs comme commentateur de Denys l'Aréopagite. À la tradition de ces textes, A. de Halleux[40] rattache les noms d'Athanase de Balad et Georges des Arabes, en la personne de qui confluent une nouvelle fois interprétation grégorienne et commentaire aristotélicien. L'influence du *Peri Hermeneias* est d'ailleurs sensible dans plus d'un passage du troisième commentaire.

Les questions posées par ces textes restent nombreuses : le rapport éventuel avec des commentaires grecs à Grégoire, la reconstitution de l'évolution progressive de cette masse de commentaires à partir de son noyau originel et surtout la finalité de ces textes, que le titre même du second commentaire inviterait peut-être à considérer, après les massores, comme associés à l'une des étapes d'un enseignement de la grammaire calqué sur le modèle grec[41].

Pour démontrer encore l'intérêt manifesté pour l'œuvre homilétique du *Théologien* et rendre la description du matériau manuscrit aussi complète que possible, il faut signaler encore l'identification, par A. Schmidt[42], d'une portion de commentaire au *Discours* 38 dans le fragment 51 du Sinaï (VIII^e^-IX^e^ siècles). L'édition du premier des grands commentaires devrait rendre possible la comparaison avec la paraphrase contenue dans cet extrait.

Mais l'œuvre de Grégoire fut l'occasion encore d'un autre type d'études dont A. de Halleux a édité l'unique témoin[43] : le manuscrit BL Add. 7183 qui contient, sur deux folios, un « recueil de préfaces » aux

39. Sur Benjamin d'Édesse, voir HALLEUX 1987.
40. HALLEUX 1985, p. 110-113.
41. Voir MERX 1889, p. 3-4.
42. SCHMIDT 1998, p. 282-285.
43. HALLEUX 1990, p. 67-90.

Discours, « préface » traduisant ici le terme syriaque *'ūtrā* (ܐܘܬܪܐ). Pour chacun des *Discours*, l'auteur de ce texte indique les circonstances particulières dans lesquelles il fut prononcé et fournit un résumé de l'argumentation. Il n'est pas exclu que ce document puisse remonter aux VIII^e^-IX^e^ siècles [44].

Les *Discours* de Grégoire de Nazianze ont donc fait l'objet, depuis l'époque de Sévère Sébokt jusqu'à la Renaissance syriaque, d'une intense activité d'explication qui a mobilisé les grandes figures de la littérature syriaque. Le statut de Grégoire qu'exprime l'épithète de *Théologien* accolée à son nom en est-elle l'unique raison ? Ou faut-il plutôt voir dans les commentaires grégoriens, comme l'abbé Martin l'avait d'ailleurs proposé pour les massores [45], des ouvrages à usage des écoles, Grégoire devenant alors maître non seulement de théologie, mais encore de langue et de rhétorique. Un passage de la lettre adressée par le patriarche Timothée I^er^ au métropolite d'Élam [46] pourrait fournir un argument en ce sens. Timothée y loue en effet l'éloquence de Rabban Sabrišo' qui a prêché, dit-il, « en usant tantôt des arguments de la rhétorique, tantôt de phrases de notre Père Grégoire » [47]. Ainsi voit-on, par exemple, au XII^e^ siècle, un Denys bar Ṣalibi, qui fut commentateur du Nazianzène, couler très naturellement une citation littérale et non annoncée du premier des *Discours* grégoriens (un passage qui stigmatise la caducité des richesses de ce monde) dans son allocution pour l'intronisation du patriarche Michel le Syrien [48], d'ailleurs passée dans le pontifical syro-orthodoxe.

Conclusion

Cette étude aura mis en évidence le statut particulier de l'œuvre homilétique de Grégoire de Nazianze chez les chrétiens syriaques. L'abondant matériau manuscrit qui témoigne aujourd'hui de cet intérêt constitue pratiquement notre unique accès à une étude approfondie du travail des philologues syriaques sur les œuvres patristiques grecques. La stature du Nazianzène ne devrait pas occulter toutefois le travail de commentaire effectué par les docteurs syriaques sur les œuvres de Basile,

44. HALLEUX 1990, p. 70.
45. MARTIN 1875, p. 131.
46. *Lettre* 21 dans Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1914-1915, p. 133-135 (texte) ; p. 87-89 (trad.).
47. Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1914-1915, p. 89 (trad.) : « tum argumentis rhetoricae, tum sententiis patris nostri Gregorii ».
48. CHABOT 1908, p 112. La citation a, de manière bien compréhensible, échappé à la sagacité de l'éditeur.

Grégoire de Nysse, Sévère et le Ps.-Denys pour lesquels, il est vrai, à l'exception de ce dernier, le caractère ponctuel et fragmentaire des sources rend difficile la reconstitution d'une tradition herméneutique. Par ailleurs, deux faits méritent d'être soulignés, dans l'attente d'une interprétation précise : la conjonction récurrente, observable depuis Sévère Sébokt, chez un même auteur syriaque, de commentaire à telle ou telle partie de l'*Organon* et d'explications de textes des Pères grecs et le lien pressenti de cette activité de lecture commentée des textes avec les structures d'enseignement.

Bibliographie

'Abdišo', *Catalogue*, 1725 : Joseph S. ASSEMANUS (éd. et trad.), *Carmen Ebedjesus... Catalogum librorum omnium Ecclesiasticorum*, Rome (Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, III, 1).

Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1907 : Axel MOBERG (trad.), *Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebraeus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang : Zur Terminologie. Einleitung und Zweiter Teil*, Leipzig.

Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1913 : Axel MOBERG (trad.), *Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebraeus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang : Zur Terminologie*. Erster Teil : *Einleitung. Traktat I-III*, Leipzig [réimpr. dans http://contentdm.lib.byu.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/CUA&CISOPTR=102810&REC=2].

Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, 1905 : François NAU (éd. et trad.), *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'Homme*, Paris [repris dans Patrologia Orientalis III, 1, Turnhout, 1971].

Michel le Syrien, *Chronique*, 1899-1924 : Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, 4 tomes, Paris [réimpr. Bruxelles, 1963].

Timothée I, patriarche, *Lettres*, 1914-1915 : Oscar BRAUN (éd. et trad.), *Timothei patriarchae I Epistulae*, Louvain (CSCO 74 et 75 / Syr. 30 et 31).

ASSEMANUS 1719 : Joseph S. ASSEMANUS, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, t. I, Rome.

BAUMSTARK 1902 : Anton BAUMSTARK, « Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten », *Oriens Christianus* 2, p. 151-169.

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn [réimpr. Berlin - New York 1968].

BAUMSTARK *et alii* 1912 : Anton BAUMSTARK – Georg GRAF – Adolf RÜCKER, « Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem », *Oriens Christianus* N.S., 2, p. 120-136.

CHABOT 1908 : Jean-Baptiste CHABOT, « Discours de Jacques (Denys) Bar Salibî à l'intronisation du patriarche Michel le Syrien », *Journal Asiatique* (Sér. 10) 11, p. 85-115.

GUILLAUMONT 1962 : Antoine GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris (Patristica Sorboniensia 5).

HALLEUX 1985 : André de HALLEUX, « Les commentaires syriaques des *Discours* de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 98, p. 103-147.

HALLEUX 1987 : André de HALLEUX, « Rabban Benjamin d'Édesse et la date du ms. B.L., Or., 8731 », dans H.J.W. DRIJVERS – R. LAVENANT (éds.), *IV. Symposium Syriacum*, Rome, p. 445-451 (Orientalia Christiana Analecta 229).

HALLEUX 1990 : André de HALLEUX, « Un recueil syriaque de préfaces aux *Discours* de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 103, p. 67-90.

HOLTZ 2000 : Louis HOLTZ, « Le rôle des commentaires d'auteurs classiques dans l'émergence d'une mise en page associant texte et commentaire (moyen-âge occidental) », dans M.-O. GOULET-CAZÉ (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de l'Institut des Traditions textuelles* (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, p. 101-116.

ISEBAERT-CAUUET : « Un commentaire de Sévère Sébokt à deux *Discours* de Grégoire de Nazianze », dans A. SCHMIDT (éd.), *Studia Nazianzenica* II, Turnhout (Corpus Christianorum) [à paraître].

JANSSENS 1937 : Herman JANSSENS, *L'entretien de la sagesse. Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, Liège.

MARTIN 1869 : Abbé MARTIN, « Tradition karkaphienne ou la massore chez les Syriens », *Journal Asiatique* (Sér. 6) 13, p. 245-379.

MARTIN 1875 : Abbé MARTIN, « Histoire de la ponctuation ou de la massore chez les Syriens », *Journal Asiatique* (Sér. 7) 5, p. 81-208.

MERX 1889 : Adalbert MERX, *Historia artis grammaticae apud Syros*, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, IX, Nr. 2).

MOBERG 1928 : Axel MOBERG, *Eine syrische Masora-Handschrift in der Universitätsbibliothek zu Lund*, Lund.

NAU 1902 : François NAU, « Histoire de Jean bar Aphtonia », *Revue de l'Orient Chrétien* 7, p. 97-135.

PARMENTIER 1980 : Martin F.G. PARMENTIER, « Syriac translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20, p. 143-193.

PARMENTIER 1988 : Martin F.G. PARMENTIER, « A Syriac Commentary on Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* », *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 49, p. 2-17.

SCHMIDT 1998 : Andrea SCHMIDT, « Ein unbekannter syrischer Kommentar zu den Homelien des Gregor von Nazianz », *Le Muséon* 111, p. 279-285.

STROTHMANN 1978 : Werner STROTHMANN, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift* de Ecclesiastica Hierarchia *des Pseudo-Dionysos Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 15, 2).

TAYLOR 1999 : David G.K. TAYLOR (éd. et trad.), *The Syriac Versions of the* De Sancto Spiritu *by Basil of Caesarea*, Louvain (CSCO 576 et 577 / Syr. 228 et 229).

ROEY – MOORS 1974 : Albert van ROEY – Herman MOORS, « Les discours de saint Grégoire de Nazianze dans la littérature syriaque », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 5, p. 79-125.

VÖÖBUS 1965 : Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain (CSCO 266 / Subs. 26).

LA RÉCEPTION DES PÈRES GRECS PENDANT LA « RENAISSANCE » SYRIAQUE : RENAISSANCE – INCULTURATION – IDENTITÉ *

Andreas JUCKEL
Institut für neutestamentliche Textforschung
Université de Münster

C'est le grand syriacisant Anton Baumstark qui introduit le terme *Renaissance* la première fois pour caractériser la floraison étonnante de la littérature syriaque à partir du début du II^e^ millénaire de son histoire [1]. En employant ce terme, il introduit aussi une connotation problématique anti-islamique. La floraison tardive de la littérature syriaque du XI^e^ au XIV^e^ siècle coïncide en fait, selon A. Baumstark, avec une décadence et avec l'effondrement de la « nation » syrienne sous la domination musulmane [2]. Face à cette situation, la floraison littéraire apparaît plutôt comme un dernier souffle que comme un renouveau de la littérature syriaque. Néanmoins il nous semble pratique d'employer ce terme « Renaissance » pour désigner une période complexe de l'histoire littéraire des Syriens [3]. Le renouveau de la culture théologique, scientifique et littéraire des chrétiens syriaques à l'époque des Abbassides (750-1258) a été rendu possible par la réception intensive des sources et des œuvres grecques. Il s'est toutefois effectué à l'intérieur de la culture arabo-islamique, dans un débat productif avec leurs concitoyens musulmans. Par conséquent, il est plus pertinent de comprendre le renouveau de la culture

* Traduction par Andrea SCHMIDT et Dominique GONNET.

1. BAUMSTARK 1911, p. 50, 97, 100 ; DUVAL 1907, p. 385, définit déjà le IX^e^ siècle comme étant « une renaissance des études scientifiques et historiques », avant même le tournant du millénaire.
2. Voir BAUMSTARK 1922, p. 285.
3. Le même terme apparaît dans le titre de KAWERAU 1960.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 89-125.

syriaque comme le résultat d'une inculturation[4] plutôt que comme un phénomène de « Renaissance ». Inculturation désigne ici la réception d'une culture étrangère, au sens d'une assimilation productive de cette culture dans son propre héritage culturel. Les Églises syriaques ont toujours maintenu la langue syriaque dans leur héritage culturel ; cependant, cet héritage a été aussi marqué par la discussion avec la culture islamique. Cela est particulièrement net lorsqu'on regarde le dynamisme productif du côté arabo-islamique pour la sauvegarde et l'évolution de l'héritage des syriaques[5] dans ce processus d'inculturation. Leur confrontation avec la culture islamique a formé et déterminé le mode sous lequel ils ont « assimilé » leur propre héritage culturel ; leur réception a produit une redéfinition de leur identité syriaque devenue dorénavant inévitable dans un environnement islamique dominant. Si on élargit l'époque de la « Renaissance » syriaque[6] jusqu'à l'époque des Abbasides, alors l'horizon temporel de l'inculturation s'étend au-delà du XI^{e} au XIV^{e} siècle et ses auteurs majeurs comme par exemple Denys bar Ṣalibi († 1171) ou Bar Hebraeus († 1286). Justement, dans les premiers siècles

4. Nous considérons ici le terme « inculturation » comme synonyme d'« acculturation », voir la définition de ce terme par REDFIELD *et alii* 1936, p. 149 : « Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups. » En science des religions, on emploie plutôt le terme « inculturation » qu'« acculturation » pour parler de l'assimilation par une religion ou culture minoritaire d'une religion ou culture dominante. Dans le domaine théologique, on rencontre le terme « inculturation » en missiologie quand le christianisme – l'Église – entre à part entière dans la culture d'un peuple, voir SCHINELLER 1990.

5. On avait déjà connu une situation semblable à l'époque des premières apologies, où la théologie chrétienne s'est enrichie en répondant à ses contradicteurs, voir GRIFFITH 1994, p. 5 : « In this milieu [of varied forms of the Christian *kalam* already available in this formative period of Arabic thought] Christian religious thinking found an opportunity for a development of doctrine that went beyond the initially apologetic mode in which it was rooted. Christian *mutakallimun* actually adopted a way of presenting the traditional teachings of the church in an Arabic idiom conditioned by the Islamic frame of reference in the midst of which they lived. In other words, Christian *kalam* was an exercise in what modern day commentators might call 'inculturation', a process in which the doctrinal development consisted in the exploration of new dimensions of Christian truth, when that truth was considered from a hitherto unavailable or unexploited frame of reference. »

6. TEULE 2002, envisage également une période plus longue bien que le terme « inculturation » n'apparaisse pas chez lui. Il insiste plutôt sur les contacts œcuméniques des Églises au Proche-Orient ainsi que sur le dialogue avec la culture arabe dans la période de la « Renaissance ». On doit en particulier à Sydney Griffith d'avoir montré combien la notion d'inculturation était fructueuse pour les recherches sur l'Orient chrétien, voir la bibliographie.

des Abbasides a lieu la phase décisive de l'inculturation syriaque. Les Syriens et les musulmans assimilent conjointement des textes grecs dans les domaines de la médecine, de la philosophie et des sciences naturelles. Par conséquent, il se forme une culture de polémique et de dialogue qui se fonde nécessairement, tant pour les syriaques que pour les musulmans, sur une rationalité apprise à l'école d'Aristote.

Pour notre sujet, cette réception commune de l'héritage grec est d'une importance fondamentale. Elle a fourni aux syriaques un paradigme spécifique pour leur réception des héritages syriaque et grec, avec cette particularité qu'elle avait la même estime pour les Pères de l'Église que pour les philosophes grecs [7].

L'époque byzantine (IV^e^ – VII^e^ siècle) : réception et identité

Participation à l'œcumène grec

La genèse des Églises nationales chez les chrétiens syriaques est étroitement liée à la réception des Pères grecs. Le milieu araméen des syriaques – avec Édesse comme centre –, par le biais de la réception des Pères préchalcédoniens, s'est ouvert vers l'œcumène gréco-byzantin. Les chrétiens syro-orientaux dans l'Empire sassanide ont assimilé la théologie dyophysite d'Antioche et la théologie normative de Théodore de Mopsueste. Restant en dehors de l'œcumène grec, ils furent isolés des autres développements dogmatiques, mais aussi éloignés des disputes propres à ces développements théologiques. Dans l'Empire byzantin, les syro-occidentaux (syro-orthodoxes) ont assimilé la théologie de Cyrille d'Alexandrie telle qu'elle a été interprété par Sévère d'Antioche († 538), et ils ont refusé la doctrine de Chalcédoine. Un grave et long conflit avec les chalcédoniens de l'Empire – l'orthodoxie officielle – a mis en danger l'existence d'une Église miaphysite et a empêché les syro-occidentaux dans un premier temps d'établir une hiérarchie ecclésiastique [8]. Ce conflit a fortement marqué leur identité au cours des VI^e^ et VII^e^ siècles [9].

7. La réception des Pères grecs dans la littérature syriaque du II^e^ millénaire n'a pas encore été étudiée. La raison principale est vraisemblablement le manque d'éditions satisfaisantes. Le *Liber thesaurorum* de Jacques (Sévère) bar Šakko († 1241) est inédit; un autre texte également inédit est le commentaire sur la Genèse de Denys bar Ṣalibi († 1171). On ne dispose en tout et pour tout que du 1^er^ *memra* de l'œuvre fondamental de Bar Hebraeus appelé « Éthique » (Bar Hebraeus, *Ethicon*, 1993). Je me concentre par la suite sur la réception « scholastique » des Pères grecs au début (Moïse bar Képha) et à la fin (Bar Hebraeus) de l'ère abbasside.
8. Voir FREND 1973, p. 261-275.
9. LEBON 1909 ; pour le contexte historique voir FREND 1972.

Théologie et philologie: Graeca veritas

Dans l'espace linguistique des chrétiens syriaques, était pratiqué en principe toujours un bilinguisme (grec/syriaque) oral et écrit. L'opposition théologique contre Chalcédoine renforce ce bilinguisme. Pour convaincre la population de la Syrie et de la Palestine de la position miaphysite, le mouvement syrien devait s'exprimer en syriaque, mais aussi revenir aux racines grecques de sa théologie. Les syro-orthodoxes ont par conséquent ressenti la nécessité de s'approprier la langue et la formation grecques pour traduire et rendre les œuvres des Pères grecs accessibles. Ils n'ont donc pas hésité à institutionnaliser les études grecques dans leurs monastères.

Le monastère de Qenneshre en particulier excelle parmi ces institutions. Il a été fondé en 531 environ par Jean bar Aphtonia. Des traducteurs célèbres en sont issus : Sévère Sébokt, Athanase I[er] Gammala, Athanase II de Balad, Thomas de Harqel, Jacques d'Édesse. Près d'Alexandrie, le monastère Énaton [10] a joué aussi un grand rôle pour les études grecques. Par le biais de cette orientation vers la culture grecque, les syro-orthodoxes expriment bien la priorité du grec par rapport au syriaque. À leurs yeux, c'est en fait la « qualité œcuménique » qui donne à la langue grecque et à sa littérature, surtout patristique, une supériorité sur le syriaque. Le caractère « œcuménique » des textes grecs ouvre en fait à la perspective d'une orthodoxie universelle. La rigueur philologique des traductions du grec assure à la théologie de l'Église syro-orthodoxe l'approfondissement d'une vraie exégèse biblique et patristique. L'appui sur une exégèse correcte et sur l'autorité patristique vise à développer une christologie qui lui soit propre. Les orthodoxes peuvent ainsi développer leur propre identité théologique et montrer leur supériorité face à leurs adversaires. Le développement de cette identité s'effectue aux VI[e] et VII[e] siècles dans les controverses aussi bien pour les adversaires dyophysites (chalcédoniens et "nestoriens") que pour les opposants miaphysites [11]. Elle s'accompagne d'un vaste mouvement de traductions et révisions des traductions antérieures.

Philoxène de Mabboug : théorie de la traduction et florilèges

L'alliance programmatique entre théologie (christologie) et philologie remonte à Philoxène de Mabboug († 523) [12]. Il lui donne sa formulation. Sa christologie du « devenir de Dieu » se base sur la connaissance du

10. GASCOU 1991, p. 954-58.
11. Voir DRAGUET 1924.
12. Voir HALLEUX 1963.

Nouveau Testament grec, en particulier sur le texte correct de Romains 1,3 où il faut lire *genomenou* (« devenu ») et non pas *gennōmenou* (« né »). Philoxène refuse cette leçon de la *Peshitta*, qui est la traduction normative de l'époque avant le schisme des syriaques. Il qualifie cette traduction d'inexacte. Selon lui, elle est inappropriée à la théologie dogmatique et doit être remplacée par une traduction plus exacte. Ainsi Philoxène fait traduire une nouvelle version du Nouveau Testament, la *Philoxeniana*, par son chorévêque Polycarpe (en 507-508). La version est malheureusement perdue, excepté quelques passages [13] ; on peut cependant la reconstituer partiellement d'après les œuvres de Philoxène lui-même. Comme les textes patristiques sont considérés comme inspirés par Dieu, leur traduction doit être le plus fidèle possible au modèle grec. Philoxène fonde ainsi une nouvelle méthode de traduction [14] caractérisée par un lien étroit entre théologie et philologie. Cette nouvelle méthode devient alors un trait spécifique dans la littérature de traduction chez les syro-orthodoxes.

La technique de traduction défendue par Philoxène vise à traduire *verbum e verbo,* mot à mot, et non *sensum de sensu*, selon le sens seulement ; ce que proposait à la fois Jérôme dans son *Epistula ad Pammachium* [15] pour exprimer l'alternative devant laquelle se trouve le traducteur. La traduction littérale doit garantir l'invariance aussi grande que possible entre le texte grec d'origine et la traduction syriaque, mais en respectant les règles grammaticales de la langue cible. Philoxène donne un argument théologique pour sa théorie de la traduction : la fidélité à l'origine divine des textes bibliques qu'on ne peut livrer à l'arbitraire des traductions humaines. Philoxène écrit dans son *Commentaire sur le prologue de l'Évangile de Jean* [16] :

> « Mais si ceux qui traduisirent supposèrent qu'il n'est pas bien que l'on propose en langue syriaque le devenir du Christ ou de Dieu ou du Fils, ils auraient dû savoir que celui qui est préoccupé de traduire le vrai doit, non pas décider quelles paroles sont appropriées à chacune des (deux) langues, mais chercher quels sont les expressions

13. Les Petites épîtres catholiques (2 Pe, 2 et 3 Jn, Ju) et l'Apocalypse semblent exister dans la traduction philoxénienne, cf. l'édition de GWYNN 1909 ; GWYNN 1897. Philoxène lui-même cite la version philoxénienne dans ses œuvres rédigés après 507-508.

14. ALAND 1981.

15. « Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les saintes Écritures, où l'ordre des mots est aussi un mystère – ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime » (Jérôme, *Lettres*, 1953, p. 59 [*Ep.* 57, § 5]).

16. Philoxène de Mabboug, *Prologue johannique*, 1977, p. 51.

> et les noms qui furent énoncés par Dieu ou par son Esprit à travers les prophètes et les apôtres. En effet les (paroles) proposées dans les Écritures saintes ne sont point le rejeton de pensées humaines, qui admettraient (d'être) corrigées ou fabriquées par la science humaine. Or chez les Grecs chacune des paroles et (chacun des) noms dont nous avons rappelés qu'ils furent dits par les Évangélistes et par l'Apôtre sont bien proposés comme nous l'avons dit : « Il devint à partir de la semence de David selon la chair » [Rom 1, 3] et non : « Il naquit selon la chair » [*Peshitta*] ; puis : « Livre du devenir de Jésus-Christ » [Mt 1, 1] et : « Le devenir de Jésus-Christ est ainsi » [Mt 1, 18]. Et puisque (c'est) dans leur langue à eux (que) les livres du Nouveau Testament furent énoncés, (c'est) plutôt aux (termes) proposés chez eux (qu') on doit s'accorder et non à (ceux) qui furent traduits par n'importe qui, lesquels sont (l'expression) de sa présomption à lui et non de la doctrine qui (vient) de l'Esprit. »

La *subscriptio* d'une *Catena patrum* miaphysite (BL Add. 12155, f. 214rb [17]) qui date du VIII[e] siècle environ, montre clairement que la même règle [18] devait s'appliquer aux textes patristiques [19].

Philoxène est aussi l'un des premiers miaphysites syriaques qui emploie des florilèges dogmatiques [20] pour son argumentation théologique. Dans sa *Lettre aux moines de Senoun* [21], il commente un florilège patristique. À propos du thème « passion et mort de Dieu », il cite les trois Cappadociens, Athanase et Éphrem, et à propos du thème « une seule nature du Christ après l'union », il cite le Ps.-Grégoire le Thaumaturge, le Ps.-Julien, le Ps.-Athanase, Cyrille d'Alexandrie et, de nouveau, Éphrem. Dans son *memra Contre Ḥabib* [22], Philoxène intègre un autre florilège dans lequel n'apparaissent que des Pères grecs à côté d'Éphrem : les Alexandrins Alexandre, Athanase, Cyrille et Théophile, Attique de Constantinople, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée,

17. WRIGHT 1871.

18. « This treatise [*memra*] is rendered and translated from the Greek into Syriac, so far as it was possible, word for word without any difference, in order that it may show the Greek expressions not only in [their] meaning, but in the expressions themselves. As a rule not a word has been added or subtracted, if the laws of the [Syriac] language did not oppose [such translation] » (ROEY – ALLEN 1994, p. 108).

19. Une nouvelle traduction de la confession de Nicée-Constantinople remonte également à Philoxène, voir HALLEUX 1974.

20. Des florilèges grecs très volumineux ont été traduits *en bloc* en syriaque. Sur les florilèges syriaques, voir la contribution de Bas ter HAAR ROMENY dans ce volume.

21. Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines de Senoun*, 1963.

22. Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib*, 1980.

Eusèbe d'Émèse et Jean Chrysostome. Presque la moitié des citations est d'Éphrem, qui est interprété dans une perspective miaphysite.

Théologie miaphysite et identité

La réception des Pères grecs a fortement marqué l'identité théologique des syro-orthodoxes. À travers les Pères et textes traduits du grec les syriaques ont acquis un droit de cité « œcuménique ». Leur réception n'est pas du tout partielle, mais complète. Elle reflète aussi bien les œuvres des Pères préchalcédoniens que celles des autorités miaphysites post-chalcédoniennes. La justification de la théologie par la méthode philologique reflète non seulement une différence linguistique et culturelle entre les Grecs et les syriaques ; elle reflète pareillement un processus d'inculturation des syriaques dans l'œcumène grec. La théologie miaphysite des syro-orthodoxes (et coptes) peut ainsi être considérée comme un changement d'identité théologique provoqué par la rencontre avec la théologie grecque [23].

La période islamique (VII^e^ – XIII^e^ siècle) : réception et scholastique

Depuis le VIII^e^ siècle, s'effectue un nouveau changement de l'identité syriaque, cette fois-ci à cause de l'inculturation des chrétiens syriaques dans le monde arabo-musulman. Il s'accomplit dans le contexte d'une nouvelle interprétation des Pères grecs et de l'apologétique chrétienne. Ce changement reçoit son impulsion décisive de la réception simultanée de la philosophie grecque et des sciences profanes par les musulmans. La théologie syriaque entre dans une phase scholastique. Après la réception « matérielle » des Pères grecs dans la période byzantine, s'effectue à la période islamique une réception des Pères grecs orientée vers la tradition, c'est-à-dire marquée par le recours à un groupe de Pères faisant autorité (y compris des Pères syriaques). Ceux-ci sont des témoins privilégiés de la théologie des syro-orthodoxes. Cette réception est à distinguer des traductions patristiques du syriaque – ou du grec – en arabe. Car les traductions en arabe n'affectent pas le cœur de l'identité syriaque. Elles mettent seulement en évidence le passage linguistique du syriaque à l'arabe devenu inévitable. Même si le syriaque reste la langue de l'identité culturelle, l'inculturation des syriaques dans le monde arabo-musulman n'est pas concevable sans l'utilisation de l'arabe parlé et écrit. Cependant, il n'y a aucune entreprise de traduction systématique vers l'arabe de

23. Sur la base du commentaire de Philoxène sur l'Évangile de Jean, HALLEUX 1978, met en évidence une spiritualité miaphysite spécifique.

l'héritage patristique déjà traduit en syriaque. Jusqu'au X^e siècle, le travail de traduction n'est pas systématique et vise à répondre principalement à la nécessité pratique de disposer en syriaque des textes bibliques, hagiographiques, ascétiques et liturgiques[24]. Il ne s'agit donc pas là d'un mouvement général de traduction comme, par exemple, celui qui a donné lieu à la même époque à la traduction des philosophes grecs.

Du reste, les traductions patristiques n'étaient utilisables ni pour le dialogue entre chrétiens et musulmans ni pour l'apologétique. En outre, le vocabulaire arabe manque de précision et on ne pouvait pas simplement remplacer les traductions syriaques existantes par des traductions arabes équivalentes. Les traductions syriaques restaient irremplaçables parce qu'elles laissaient clairement transparaître l'original grec.

Compilation et systématisation

Sous la domination musulmane, la signification de l'héritage culturel des chrétiens syriaques s'accroît d'autant plus que la sauvegarde de leur identité dans la culture musulmane est menacée. Les signaux depuis le VII^e siècle sont clairs : le syriaque comme langue vernaculaire recule de plus en plus face à l'arabe ; la simple existence de l'Islam, ses succès militaires et sa propagande religieuse remettent pour la première fois en question le caractère universel de la religion chrétienne – et donc l'identité des chrétiens syriaques.

La genèse d'une vision apocalyptique de l'histoire témoigne de l'intense préoccupation des syriaques face à cette nouvelle situation[25]. Face à une culture arabo-musulmane dominante, l'identité chrétienne doit être renforcée et assurée par une systématisation récapitulatrice et par la codification de leurs traditions propres. Ces traditions sont rassemblées dans de vastes compilations. Ce n'est pas un hasard si celles-ci émergent dès le VIII^e siècle, bien que leurs racines remontent à la période préislamique[26].

Un exemple instructif d'une telle compilation est la soi-disant *Masora syriaque*[27]. Dans l'Église syro-orthodoxe, Jacques d'Édesse († 708)

24. GRAF 1944, p. 298-380 ; 421-456. Le Père de l'Église dont les traductions arabes ont été le mieux examinées est Grégoire de Nazianze : voir GRAND'HENRY – TUERLINCKX 2000.

25. BROCK 1982 ; REININK 1992 ; DRIJVERS 1992.

26. Du côté grec, on peut le comparer avec l'œuvre majeure de Jean Damascène, *La Source de la connaissance*. Il s'agit d'une dogmatique avec une introduction à la philosophie et à l'hérésiologie (dialectique, histoire des hérésies), voir Jean Damascène, *Écrits*, 1969, 1973, 1981.

27. WRIGHT 1894, p. 20-25 ; DUVAL 1907, p. 55-61.

s'efforce déjà au VII^e siècle d'arrêter le déclin de la langue syriaque par la standardisation de l'orthographe et la notation explicite des voyelles [28]. Sous forme modifiée, ses efforts trouveront leur réalisation au VIII^e dans la *Masora syriaque*, une compilation grammaticale qui est disponible dans une version syro-occidentale et syro-orientale. Elle contient principalement des textes choisis visant à illustrer les règles orthographiques. Les exemples sont tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. La version syro-occidentale comporte en plus un choix bien délimité de textes des Pères grecs : Denys l'Aréopagite, Basile, Grégoire de Nazianze, Sévère d'Antioche et Jean Philopon. Des variantes orthographiques et des variantes de voyelles sont notées en marge. Cette compilation s'enrichit d'exemples grammaticaux et lexicaux au cours des VIII^e et IX^e siècles de manière à approfondir systématiquement les problèmes orthographiques de la langue syriaque.

La grammaire syriaque reçoit dans le *Livre des splendeurs* (*ktaba d-ṣemḥē*) [29] de Bar Hebraeus une systématisation et une codification définitives. Elle surpasse les grammaires précédentes [30] : celles de Jacques d'Édesse, David bar Paulos (vers le milieu du VII^e siècle), Élie de Tirhan († 1049), Élie bar Šinaya († 1049), Jean bar Zo'bi (vers 1200) et Jacques (Sévère) bar Šakko († 1241). La présence des Pères grecs est considérable. 80% du matériau non biblique provient d'Antoine de Tagrit, Basile, Grégoire de Nazianze et Denys l'Aréopagite. Le seul auteur syriaque massivement cité est Éphrem.

Quant aux autres traditions, Ḥassan bar Bahlul (vers le milieu du VII^e siècle) dans son *Dictionnaire* [31] et le patriarche Michel le Grand († 1199) dans sa *Chronique* [32] recourent presque intégralement à leurs prédécesseurs. Le fait de reprendre et d'actualiser les écrits des prédécesseurs donne à la tradition littéraire continuité et actualité. Le recours systématique au matériau disponible se manifeste dans le *Dictionnaire* de Bar Bahlul par l'abondance des sources, explicitement mentionnées, dont les trois Cappadociens [33]. Dans la chronique de Michel le Grand, la culture syriaque se manifeste par la présentation synoptique des histoires ecclésiastiques et profanes. En ce qui concerne la littérature grecque, il utilise les ouvrages historiques d'Eusèbe, Socrate, Théodoret et

28. SEGAL 1953, p. 1-6.

29. Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1907 et 1913.

30. DUVAL 1907, p. 285-294.

31. Bar Bahlul, *Lexicon syriacum*, 1888-1901 ; voir DUVAL 1907, p. 294-299.

32. Michel le Syrien, *Chronique*, 1899-1924 ; voir DUVAL 1907, p. 177-205.

33. Bar Bahlul, *Lexicon syriacum*, 1888, t. I, p. XIII-XXIV.

Zacharie le Rhéteur dans leurs traductions syriaques [34]. Cette surprenante utilisation massive des Pères grecs dans des disciplines indispensables à l'identité et à la culture chrétienne syriaque, à savoir en matière d'écriture, de grammaire, de lexique et d'histoire, prouve l'importance fondamentale des Pères pour l'identité syriaque. À vrai dire, l'utilisation des Pères grecs dans ces disciplines n'a aucune intention théologique proprement dite. Elle concerne plutôt le niveau linguistique de la réception.

Catenæ patrum *et commentaires de l'*Hexaemeron

La réception théologique des Pères grecs s'est faite à travers deux genres littéraires, qui n'existaient pas avant le VIII[e] siècle, à savoir les *Catenae patrum* et les commentaires de l'*Hexaemeron*. Leurs débuts remontent à la période préislamique, mais ils ont reçu leur profil caractéristique seulement dans la période islamique par le biais de la réception des Pères [35]. Les *Catenae patrum* peuvent être comparées aux florilèges dogmatiques de l'époque préislamique. Dans les deux cas, le fonds patristique existant est défriché et dépouillé avec des intentions spécifiques. Ainsi s'élabore un corpus des autorités patristiques qui lui-même engendre des traditions [36]. Ce fut avant tout cette mise en œuvre qui a rendu les textes des Pères transparents et utilisables pour la formation d'une tradition théologique propre aux syriaques. Ce processus de compilation à l'époque préislamique correspond exactement à la manière de rassembler et d'établir les traditions sur la base des sources patristiques à l'époque de l'islam. Ainsi s'inaugure, tout particulièrement dans l'Église syro-orthodoxe, un traditionalisme marqué d'un caractère scholastique [37].

Les commentaires de l'*Hexaemeron* de l'époque préislamique étaient encore complètement des commentaires bibliques sans référence aux sources ou traditions. Le commentaire en prose d'Éphrem sur la *Genèse* et l'*Exode*, ainsi que les *memre* sur l'*Hexaemeron* de l'auteur syro-occidental Jacques de Saroug († 521), marquent fortement la tradition exégétique, tandis que les *memre* sur l'*Hexaemeron* de l'auteur syro-oriental Narsaï († 503),

34. Michel le Syrien, *Chronique*, 1899, t. I, p. XXV.

35. La citation d'un texte biblique à commenter ne suffit pas pour définir la *Catena patrum*. La citation peut aussi manquer, du moment que l'on peut y reconnaître un commentaire en relation avec la Bible (p. ex. dans une rubrique générale ou par des sous-titres). Il en va de même pour les commentaires de l'*Hexaemeron*. Le titre *ktaba da-štat yaumē* ne devrait pas être le seul critère pour l'appartenance à cette catégorie, mais tous les commentaires sur la Genèse – pour autant qu'ils traitent de la Création en six jours avec suffisamment de détails – devraient en faire partie.

36. ROMENY 2004, montre une tentative intéressante d'interpréter les *Catenae patrum* comme expression de la construction de l'identité.

37. Voir SCHLIMME *et alii* 1987.

resteront sans traces visibles dans la réception. Les auteurs syro-orientaux, Théodore bar Koni (VIII^e siècle), Išo' bar Nun (IX^e siècle), Išo'dad de Merv (IX^e siècle), ainsi que deux commentaires anonymes des VIII^e – IX^e siècles[38], puisent dans le même fond commun de références patristiques.

Emmanuel aš-Šahhar au X^e siècle continue la tradition des *memre* sur l'*Hexaemeron* ; il l'élargit cependant à une histoire du monde jusqu'à la fin des temps. Salomon de Baṣra (XIII^e siècle) fait de même dans son *Livre de l'abeille*[39], qui est toutefois en prose. Le lien de tradition se manifeste par la référence à Théodore de Mopsueste ainsi que par la dépendance littéraire par rapport aux exégètes précédents.

Du côté syro-occidental, le commentaire de l'*Hexaemeron* de Jacques d'Édesse donne une orientation à la formation de tradition. Mais c'est seulement avec Moïse bar Képha († 903, *Hexaemeron*), Denys bar Ṣalibi († 1171, *Commentaire sur la Genèse*) et Bar Hebraeus († 1286) que les références aux sources profanes, ainsi que bibliques et patristiques se dégagent comme éléments indépendants de composition littéraire.

Apologétique

En réaction à la remise en cause, du fait de l'islam, du caractère œcuménique de la religion chrétienne, la naissance du traditionalisme théologique et finalement d'une scholastique est motivée par une apologétique et implicitement dirigée vers la controverse islamo-chrétienne[40]. Les commentaires de l'*Hexaemeron* ne font pas partie de la littérature apologétique au sens strict ; ils préparent toutefois le terrain de l'apologétique chrétienne. Ces commentaires présentent aux lecteurs chrétiens une vue d'ensemble du monde, de sa genèse et de son Créateur. Ils touchent indirectement aussi des thèmes propres à l'apologétique contre l'islam (l'unité, c'est-à-dire la trinité de Dieu, l'incarnation du Christ, l'authenticité des Écritures saintes et de leurs prophéties sur Jésus comme Messie). Une autre relation des commentaires de l'*Hexaemeron* avec l'apologétique est le principe herméneutique fondé sur la raison et les Écritures (*ratio* et *auctoritas*), principe fondamental pour les commentaires comme pour la controverse islamo-chrétienne. C'est un principe préalable qu'il n'y a pas de contradiction entre la raison et les Écritures saintes. Les commentaires de l'*Hexaemeron* mettent en exergue la force de persuasion de la logique. Ils l'exemplifient par des exemples empruntés à tous les

38. *Commentaire de Diyarbakır*, 1986 ; voir LEVENE 1951.

39. Salomon de Baṣra, *Livre de l'abeille*, 1886.

40. Sur la controverse islamo-chrétienne et sur l'apologétique, voir GRIFFITH 1992, 1994 et 2005.

domaines de la Création. Cette argumentation rationnelle se fonde sur la logique d'Aristote ainsi que sur une perception profane du monde, comme l'islam les avait assimilées au cours des premiers siècles des Abbassides, et comme l'avaient fait également les chrétiens syriaques dès la période préislamique. Les deux modes de preuve, raison et Écritures, sont complétés par des citations patristiques. Ainsi les Pères grecs deviennent aussi témoins de la vérité sur Dieu et sur sa Création. Ils remplissent donc la même fonction que les philosophes de l'antiquité. Par cette liaison avec la *Graeca veritas* profane, les syriaques veulent – toujours dans l'optique apologétique – s'adapter au prestige de la philosophie et des sciences antiques d'un côté, mais aussi les compléter et corriger par ses propres autorités théologiques. La controverse islamo-chrétienne ne recourt pourtant pas aux preuves patristiques parce qu'il s'agit de dialogue avec les musulmans qui n'ont pas ces références. C'est ce que montrent explicitement Moïse bar Képha, Denys bar Ṣalibi et Bar Hebraeus dans leur polémique contre l'Islam [41].

Réception d'Aristote et scholastique

Les chrétiens syriaques se sont déjà ouverts au cours de la période byzantine à de grands domaines de l'héritage grec antique (médecine, astronomie, philosophie) [42]. Cependant une réception réelle de cet héritage profane se réalise seulement au début de la dynastie abbasside lorsque l'islam s'assimile également cet héritage à l'aide de traducteurs syriaques [43]. Les Abbassides ont encouragé un mouvement de traduction entre le VIII^e^ et le X^e^ siècle [44] pour assimiler à l'héritage des sciences et de la philosophie grecque. Les représentants éminents de ce mouvement de

41. Il n'y a que Denys bar Ṣalibi, qui a écrit un texte spécifique contre l'Islam, voir Denys bar Ṣalibi, *Réponse aux arabes*, 2005. Moïse bar Képha (GRIFFITH 1987) et Bar Hebraeus abordent la réfutation de l'islam dans quelques passages de leurs œuvres. Dans l'œuvre de Moïse bar Képha, il est intéressant de constater que les textes patristiques apparaissent seulement dans les chapitres III et IV, qui concernent les accidents mortels, les catastrophes et les prédictions divines, mais pas dans le chapitre II, 6 concernant la réfutation spécifique des arguments musulmans. Sur le manuscrit, les sous-titres et les Pères cités, voir WRIGHT 1871, p. 853-855. Quant à la 4^e^ *Base* du *Candélabre des sanctuaires*, Bar Hebraeus cherche à désamorcer les arguments musulmans contre l'incarnation du Christ à l'aide de citations tirées d'écrits musulmans, voir Bar Hebraeus, *Candélabre des sanctuaires*, 1931, p. 104-121 ; voir aussi GRIFFITH 1992, p. 251-273.

42. Voir BROCK 1977 et 1982 ; TROUPEAU 1991.

43. Voir ROSENTHAL 1965.

44. Voir GUTAS 1998 ; ENDRESS 1987 ; HUGONNARD-ROCHE 1991a, p. 187-209 ; HUGONNARD-ROCHE 1991b.

traduction sont Ḥunain ibn Isḥaq (808-873), son fils Isḥaq († 910) et son neveu Ḥubaiš. La « Bibliothèque de la sagesse » (Bayt al-Ḥikma), soutenue par le calife Haroun al-Rashid (786-809) avait pour rôle de sauvegarder et de transmettre l'héritage du savoir scientifique de l'Antiquité. Ce mouvement de traduction a été lancé par le premier calife al-Mansur (754-775) pour donner une fondation idéologique à la dynastie abbasside venue au pouvoir par une révolution. Conformément à leur idéologie dynastique, les Abbassides sont les héritiers légitimes des anciennes dynasties orientales. Le mouvement de traduction doit permettre aux nouveaux monarques d'entrer en possession de leur héritage culturel ancien[45]. Ils s'approprient ainsi non seulement les connaissances scientifiques spécialisées, mais encore, par les écrits aristotéliciens, un nouveau classement des sciences et une réflexion méthodologique. En particulier, les textes d'Aristote fournissent une méthode de réflexion pour débattre, interroger et argumenter. Cette méthodologie a un rôle essentiel dans la formation de la théologie (*kalam*) et de la science profane en islam. La *Topique* d'Aristote – trois fois traduite en trois siècles – instruit dans l'art d'argumenter et de débattre. La *Physique* immunise l'islam contre les spéculations de systèmes cosmologiques dualistes (p. ex. le manichéisme). Contrairement aux chrétiens syriaques qui disposent d'une longue expérience de discussion théologique et scientifique, l'islam n'a rien d'équivalent et dépend d'une formation dont l'origine est ailleurs. Cet énorme mouvement de traduction est une démarche commune aux melkites, aux coptes, et aux syro-occidentaux et orientaux.

Comme à l'époque préislamique, il avait fallu développer un lexique pour traduire le grec en syriaque, il fallait maintenant le faire pour traduire le grec en arabe. À nouveau le travail de traduction du grec est accompagné de corrections, de révisions et de retraductions[46]. Mais contrairement à l'époque précédente, le travail de traduction est libéré de la pression des rivalités religieuses ou de la recherche d'une identité théologique. Il s'accomplit dans l'espace neutre d'un transfert culturel dont l'objectif lointain est la mise en œuvre d'une « communauté arabe » de nations et de peuples différents. Si les syriaques sont d'abord les professeurs des Arabes, ces relations se renversent au début du II^e millénaire. Déjà depuis le IX^e siècle, les savants syriaques qui s'occupent d'Aristote utilisent eux-mêmes la langue arabe. Ils assimilent enfin l'« Aristote arabe », y compris ses commentaires par des philosophes musulmans. Cette réception d'Aristote a un rôle inestimable pour

45. GUTAS 1998, p. 28-60.

46. Les premières traductions du grec en arabe sont passées par un intermédiaire syriaque. Le premier à avoir traduit directement de l'un à l'autre est Ḥunain ibn Isḥaq.

l'inculturation des chrétiens syriaques dans le monde musulman. Elle donne un fondement commun à la controverse islamo-chrétienne et à l'apologétique chrétienne. Elle crée des normes communes de pensée et établit une autorité au-dessus des deux religions. À côté de l'*auctoritas* des Écritures saintes des chrétiens et des musulmans s'est établie la *raison* comme source naturelle de la connaissance divine. Ainsi au IX^e^ siècle, la théologie syro-orthodoxe et la réception des Pères grecs (et syriaques) passe à la phase scholastique. Moïse bar Képha se révèle déjà habile dans la méthode dialectique de la scholastique, tandis que Bar Hebraeus s'en sert parfaitement.

Pour chacun des deux, *ratio* et *auctoritas* sont des manières fondamentales de penser. Puisqu'il n'existe pas de contradiction entre les deux, la discussion rationnelle vise à dissoudre les conflits intellectuels et à prouver l'accord entre la vérité naturelle et la vérité biblique. Les Écritures saintes et la patristique forment ensemble l'*auctoritas*. Les matériaux patristiques se distinguent en orthodoxes, non-orthodoxes et hérétiques. Même les témoignages païens peuvent être utiles au développement rationnel pour autant qu'ils illustrent les erreurs et mènent *ex negativo* au discernement du vrai.

La réception des Pères grecs chez Moïse bar Képha et Bar Hebraeus

Comme nous l'avons vu, la réception des Pères grecs (et syriaques) au commencement de la période islamique a lieu dans le contexte de la systématisation de la tradition précédente, de l'apologétique et de la méthode scholastique [47]. Les Pères sont reconnus en tant que représentants de la tradition pour apporter une réponse aux questions que la *raison* soulève en lien avec l'exégèse biblique.

Chez Moïse bar Képha au début et Bar Hebraeus au cours du dernier siècle de la dynastie abbasside, la réception des Pères est un trait identitaire permanent ; cela devient particulièrement évident dans le commentaire de l'*Hexaemeron* avec le vaste horizon de sa problématique et d'abondants emprunts aux Pères [48]. Les deux auteurs se sont intéressés au livre de la Genèse soit en détail soit dans sa totalité. A côté de son *Commentaire de l'Hexaemeron*, Moïse bar Képha a étudié aussi certains

47. Du côté syro-oriental, Théodore de Mopsueste est le Père grec le plus en vue, et c'est encore vrai au II^e^ millénaire. À l'époque tardive, il n'y a pas eu à proprement parler de réception des Pères grecs. 'Abdišo' bar Berika, *Le Livre de la Perle sur la vérité de la foi*, 1852, est très instructif dans cette perspective.

48. BAUMSTARK 1902 a fait des recherches sur la réception miaphysite de l'exégèse patristique des Évangiles.

aspects de la création du monde dans le reste de ses écrits. Bar Hebraeus cependant a réuni tous les aspects de la Création dans une œuvre théologique unique, le *Candélabre des sanctuaires* [49].

En général, on doit distinguer la réception des Pères au niveau superficiel et au niveau fondamental. D'abord, la réception est toujours entreprise selon une idée thématique, qui sert à choisir les Pères et à limiter ce à quoi on fait appel chez eux. Ainsi quelques Pères sont cités à cause de leur compétence sur certaines questions, par exemple Denys l'Aréopagite pour les thèmes concernant les anges, ou Philoxène de Mabboug pour l'arbre de vie dans le Paradis [50]. Ceux des Pères qui ont déjà rédigé un commentaire de l'*Hexaemeron* sont préférés pour l'exégèse de la Genèse. Jacques de Saroug par exemple serait certainement moins présent dans la littérature syriaque s'il n'avait pas rédigé un commentaire sur ce sujet. À part le sujet thématique qui décide du choix des Pères, il existe aussi un groupe de Pères qui est important à cause de leur orthodoxie et de leur autorité sur les questions dogmatiques. C'est ainsi qu'on peut expliquer pourquoi il n'existe presque aucune question qui ne soit résolue grâce à la réception des trois Cappadociens, de Jean Chrysostome, d'Athanase et de Cyrille d'Alexandrie, ou de Sévère d'Antioche. L'orthodoxie de ce groupe de Pères concerne un vaste ensemble d'œuvres largement répandues. La consultation de leurs écrits est toujours fructueuse.

Moïse bar Képha

Le premier grand docteur scholastique parmi les syro-orthodoxes (miaphysites) est Moïse bar Képha [51] (813-903 env.), évêque des diocèses réunis de Mossoul, de Beth Kiyonaya et de Beth Raman. Il est considéré comme le dernier grand auteur qui ait écrit exclusivement en syriaque. Sa

49. Pour les deux auteurs, la réception des Pères doit être replacée dans la problématique générale de la réception des sources. Pour Moïse bar Képha, on ne sait pas quelles sources il a utilisées en dehors de l'*Hexaemeron* de Jacques d'Édesse. On ne sait pas non plus sous quelle forme étaient les textes patristiques, s'il a puisé dans des versions intégrales, des extraits ou des collections de citations, voir Moïse bar Képha, *Commentaire de l'Hexaemeron*, 1977, p. 684-743. Les mêmes questions se posent pour Bar Hebraeus, malgré les liens évidents avec ses devanciers, Denys bar Ṣalibi et Moïse bar Képha.

50. L'œuvre en question (un *Hexaemeron* ?) est perdue, mais Moïse bar Képha l'a citée à plusieurs reprises, voir HALLEUX 1963, p. 126-127.

51. Sur sa vie et son œuvre, voir DUVAL 1907, p. 391-392 ; WRIGHT 1894, p. 207-211 ; BAUMSTARK 1922, p. 281-282 ; RELLER 1994, p. 1-87.

méthode scholastique[52] surpasse déjà celle de Jacques d'Édesse ; elle ne constitue toutefois pas encore un genre littéraire comme ce sera le cas plus tard avec Bar Hebraeus. Moïse retire ses idées aussi de la patristique grecque[53]. Quelques-uns de ses nombreux écrits ont été traduits en arabe[54]. Bar Hebraeus connaît son commentaire de la *Dialectique* d'Aristote ; et le biographe de Moïse rapporte un autre commentaire, aujourd'hui perdu, sur les *Homélies* de Grégoire de Nazianze[55].

Les Pères dans les citations de Moïse bar Képha

Les textes choisis pour ce sondage sur les citations des Pères chez *Moïse* sont d'abord le *Commentaire de l'Hexaemeron*[56] mais aussi des écrits sur la Genèse qui discutent des aspects non bibliques. Parmi eux il y a des textes non encore édités comme ceux du manuscrit Birmingham syr. 9 de la *Collection Mingana*. Il s'agit des textes *De creatione angelorum, De hierarchia angelorum* et *De anima*. Pour le *De paradiso,* nous disposons seulement d'une traduction latine d'André Masius faite sur un original syriaque aujourd'hui perdu. Les Pères se répartissent comme suit dans ces textes (voir les appendices A 1-5) :

	Hexaem.	*Parad.*	*Creat. angel.*	*Hier. angel.*	*Anima*
Pères grecs[57]	10	9	13	5	16
Pères syr.	5	3	4	1	4
Pères grecs[58]	58	44	52	14	41
Pères syr.	65	56	8	1	9

Au total, 21 Pères grecs différents et 5 Pères syriaques différents sont cités. Les Pères les plus fréquemment cités sont : Éphrem (42 fois) et

52. Cette méthode est exposée en détail par GRABMANN 1909, p. 36-37 : « La méthode scholastique veut entrer le plus possible dans une compréhension du contenu de la foi grâce à l'application de la raison et de la philosophie aux vérités de la Révélation de façon à rendre plus proche l'esprit humain de la vérité surnaturelle, de façon à rendre possible une représentation globale et organique de la vérité du salut, et de façon à pouvoir répondre aux objections soulevées par la raison contre le contenu de la Révélation. Progressivement, la méthode scholastique a développé une technique précise, s'est donné une forme claire et a trouvé sa cohérence et son organicité. »

53. GRABMANN 1909, t. I, p. 76-116.

54. GRAF 1944, t. II, p. 229-232.

55. DUVAL 1907, p. 253, 392.

56. Voir Moïse bar Képha, *Commentaire de l'Hexaemeron*, 1977.

57. Les chiffres indiquent le nombre des Pères différents (grecs et syriaques) qui sont mentionnés ou cités dans les textes.

58. Les chiffres indiquent le nombre total des Pères (grecs et syriaques) nommés dans les textes.

Grégoire de Nazianze (38), ensuite Jacques de Saroug, Philoxène de Mabboug et Jean Chrysostome (33 fois), Basile (32), Grégoire de Nysse et Jacques d'Édesse (30), Sévère d'Antioche (16), Cyrille d'Alexandrie (14), Denys l'Aréopagite (9), Athanase d'Alexandrie (7), Théodore de Mopsueste (5), Théodoret et Méthode d'Olympe (2) ; 11 autres Pères ne sont cités ou mentionnés qu'une fois. Ce choix de Pères est – semble-t-il – un groupement traditionnel de témoins patristiques. On n'est pas étonné de trouver les Cappadociens en tête du groupe des Pères les plus cités. La présence forte d'un petit groupe d'auteurs syriaques est frappante. Avec 137 citations ou mentions, ils font plus du tiers de toutes les occurrences (348). Denys l'Aréopagite est de manière inattendue moins fréquemment cité. Cela peut être dû au fait qu'il est présent dans les écrits de Moïse *De creatione angelorum* et *De hierarchia angelorum*, sans toujours être cité explicitement. Il ne peut être évoqué dans l'*Hexaemeron* de Moïse car la création des anges ne concerne pas la Genèse. La présence de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr – qualifiés de "nestoriens" – met en évidence l'indépendance de la *ratio* qui cherche au-delà des limites confessionnelles.

La réception des Pères grecs et syriaques chez Moïse se manifeste par une combinaison de l'exposé et de la citation, qui tente de rapporter l'œuvre patristique avec une certaine ampleur, ce jeu mutuel devant faire clairement en sorte que la citation de l'œuvre patristique ne doive pas remplacer celle-ci, mais la remémorer. Moïse ne s'intéresse pas seulement à la teneur matérielle de la citation, mais aux indications d'auteur et de sources parce qu'elles renvoient à l'identité patristique de l'Église syro-orthodoxe. Les relations quantitatives entre exposé et citation ne réduisent pas la réception des Pères uniquement à un trésor de citations. Les deux renvoient ensemble implicitement et explicitement à la dimension patristique représentée ici en miniature.

*Le commentaire de l'*Hexaemeron *et le* De anima

Le commentaire sur l'*Hexaemeron* de Moïse bar Képha est le premier commentaire syriaque qui combine l'exégèse patristique avec la dialectique aristotélicienne[59]. Cette combinaison est aussi utilisée dans l'ouvrage *De anima*. L'utilisation dialectique des témoins patristiques fait apparaître les Pères comme des interlocuteurs d'Aristote, de Platon et des

59. Si l'on compare le *Commentaire de l'Hexaemeron* de Moïse bar Képha avec celui de Jacques d'Édesse, on s'aperçoit qu'il manque complètement à celui de Jacques une tradition d'interprétation explicite des Pères. La méthode dialectique ne manque pas complètement, mais elle n'est pas très nette.

stoïciens[60]. Moïse ne considère pas son commentaire comme un traité théologique, mais comme un traité profane sur la Création en six jours[61]. Évidemment, il veut éviter d'emblée la contradiction implicite et le conflit possible entre *raison* et *auctoritas*. L'orientation évidente du commentaire vers la nature et la raison semble avoir une intention apologétique qui s'adresse aux lecteurs chrétiens. Elle signale à ces derniers que le récit biblique de la Création peut se confronter aisément aux questionnements de la raison universelle auxquels participent les philosophes païens aussi bien que les Pères grecs et syriaques. De cette manière on peut démontrer que l'*auctoritas* des Pères s'appuie sur leur usage de la raison, à l'instar des philosophes païens. Les Pères n'ont rien à craindre de la comparaison avec les philosophes.

Les différentes sections du commentaire de l'*Hexaemeron* et l'écrit *De anima* sont organisés selon un schéma dichotomique de controverse, adaptée à la complexité thématique des textes commentés[62]. Cette forme dessine déjà le début de la méthode scholastique qui atteint sa maturité chez Bar Hebraeus. La première partie, qui peut être très courte, initialise la controverse avec la description du problème, ensuite l'auteur, Moïse bar Képha, prend position, souvent au niveau linguistique et philologique. La deuxième partie apporte alors des objections, des questions et des avis divergents. Moïse les discute ou les laisse sans commentaire. Comme exemple, citons le paragraphe II, 11 de son commentaire de l'*Hexaemeron* :

> « *Dieu dit · Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux et il en fut ainsi* » (Genèse 1, 6). Il s'agit maintenant d'examiner quelle est la nature du firmament et pourquoi il est appelé ainsi. Certains disent que le firmament est composé des quatre éléments (...). Nous disons cependant que ce n'est pas vrai (...). Le philosophe Aristote dit que le firmament serait le cinquième élément à côté de la terre, de l'eau, de l'air et du feu (...). Le prophète Isaïe dit (...) que ce n'est rien de ferme ou de fort, mais qu'il s'agit d'un corps mince et transparent [Isaïe 51, 6 : *Les*

60. Le chapitre 3 du *De anima* est mis en rapport avec les opinions des philosophes païens ; les noms mentionnés sont : Anaximène, Héraclite, Empédocle, Démocrite, les Stoïciens, Anacrite, Asclépios, Pythagore.

61. « Ces preuves [de l'existence de Dieu] proviennent de recherches sur la nature des choses en rapport avec la raison. Bien qu'il en existe d'autres, qui prouvent que Dieu existe, celles-ci suffisent par rapport à l'objectif qui nous est fixé. En effet, il s'agit d'un traité sur la Création en six jours et non d'un traité de théologie » (d'après SCHLIMME dans Moïse bar Képha, *Commentaire de l'Hexaemeron*, 1977, p. 98-99).

62. Sur ce point, voir Moïse bar Képha, *Commentaire de l'Hexaemeron*, 1977, p. 743-753.

cieux se dissiperont comme la fumée]. Saint Basile dit (...) qu'on l'appelle « firmament » (...) en considération de la légèreté de ce lieu élevé où il est placé. Grégoire de Nysse dit (...) que ce firmament est la frontière intermédiaire qui a été mise entre cette création physique et la création spirituelle. (...). Jacques d'Édesse dit que le firmament serait cet air dense et ferme qui entoure la terre à partir des fondations des points cardinaux (...). Saint Éphrem, le nestorien Théodore et beaucoup d'autres disent avec ceux-ci que le firmament est de la nature de l'eau. Le même Jacques d'Édesse dit (...) que le firmament est appelé ainsi parce qu'il est devenu dense et ferme comme le fromage à partir du lait et la glace à partir de l'eau (...). Mar Jean [Chrysostome] dit (...) qu'on ne peut pas trouver ce qu'est le firmament. D'autres disent encore que le firmament serait composé de l'air et de l'eau. D'autres de nouveau disent que le firmament signifie 'une frontière supérieure' (...). Nous avons trouvé beaucoup de points de vues différents et de manière d'envisager le firmament chez les docteurs et savants étrangers. Lequel est exact, seul Dieu le sait ainsi que ceux-ci qui lui sont confiés. Cependant le lecteur se tient à ce qui lui plaît et paraît sûr à sa raison. La connaissance complète sur les choses existantes sera donnée dans le monde futur à ceux-ci qui ont purifié leur raison par des pensées saintes et leur corps par un comportement vertueux [63]. »

Les écrits De paradiso, De creatione angelorum *et* De hierarchia angelorum *(voir les appendices A 3-5)*

Le commentaire à ces écrits mentionne exclusivement des témoins patristiques ; les philosophes païens n'y apparaissent pas. On trouve ici, à côté d'une citation complète, des opinions de Pères à moitié anonymes. Elles peuvent être tout à fait opposées entre elles [64]. Pour Moïse, la méthode scholastique est ainsi une méthode universelle pour découvrir la vérité. Elle ne sert pas uniquement à se défendre contre des attaques visant la doctrine chrétienne.

63. D'après SCHLIMME dans Moïse bar Képha, *Commentaire de l'Hexaemeron*, 1977, p. 248-252.

64. Le 3e livre du *De paradiso* est complètement consacré à la controverse explicite avec les "nestoriens", les manichéens, Julien l'Apostat et Julien d'Halicarnasse.

Grégoire Bar Hebraeus

L'œuvre de Bar Hebraeus (1225/26-1286 ; *maphrien* depuis 1264)[65] comprend des écrits théologiques, philosophiques et profanes, des histoires et de la poésie. Ses œuvres principales donnent l'impression d'une « Somme » à cause de leur caractère systématique et de leur étendue. Quelques-uns (*Le Candélabre des sanctuaires*, l'*Ethicon*, le *Butyrum sapientiae* et la *Grammaire*) existent aussi dans des versions abrégées rédigées par lui-même. Son *Histoire mondiale (Chronicon Syriacum)* connaît même une réélaboration en arabe[66]. Ce qui l'a conduit à rédiger cette œuvre imposante est sa volonté de conserver les traditions en vue d'une codification définitive. Bar Hebraeus vit dans un temps de bouleversements politiques profonds, celui de la conquête de Bagdad par les Mongols (1258) et de la fin de la dynastie abbasside[67].

Ses œuvres s'appuient sur celles de ses prédécesseurs ; elles manifestent toutefois une organisation et une élaboration propres du matériau qui est à sa disposition. Le *Candélabre des sanctuaires* montre clairement qu'il ajoute aux thèmes particuliers ses propres avis rassemblés en un système général (voir l'appendice B 1). Ce « système » traite des douze « fondations » de l'Église syro-orthodoxe dans le style théologique et philosophique d'un exposé sur la Création du monde. On peut considérer cette œuvre comme une sorte d'*Hexaemeron* amplifié. Pour chacune des fondations[68] la méthode scholastique est devenue la forme

65. Sur sa vie et son œuvre, voir DUVAL 1907, p. 408-410; WRIGHT 1894, p. 265-281; BAUMSTARK 1922, p. 312-320.

66. GRAF 1944, p. 272-282, où les traductions arabes de Bar Hebraeus sont mentionnées.

67. En lien avec les circonstances difficiles dans lesquels il est plongé, semble-t-il à l'aide d'un topos littéraire, Bar Hebraeus justifie son œuvre dans l'introduction du *Candélabre des sanctuaires*, 1930, p. 510-511 : « Ainsi se sont répandues dans le monde des hérésies folles et de sottes imaginations (...) Les ténèbres combattent la lumière. La grossièreté a dressé ses cornes et l'ignorance a poursuivi une route victorieuse à travers le monde, surtout dans ce temps indigent qu'est le nôtre, où le trésor de la science est dérobé, où la culture demeure cachée, secrète, dans les chambres ».

68. « Et comme toute parole est double, que tantôt elle crée une (opinion) propre, tantôt réfute la contraire, ayant d'abord, dans chaque chapitre et dans chaque partie, posé nos (opinions) conformément à l'enseignement de notre divin guide, j'essaie ensuite de réfuter les contraires, le tout au moyen de preuves collectives, rationnelles et écrites. Et comme dans le présent ouvrage la lampe, c'est-à-dire la vérité des saintes Écritures, est posée ainsi que sur un candélabre, il se nomme précisément *Candélabre des sanctuaires* » (Bar Hebraeus, *Candélabre des sanctuaires*, 1930 [Introduction], p. 515-516.

littéraire. Dans le cadre littéraire de cette méthode ainsi formée, les citations bibliques et patristiques – ainsi que celles des écrits païens et hérétiques –, possèdent la fonction de pièces justificatives des thèses et antithèses exposées. Elles sont rassemblées sous le titre « témoignages de l'Écriture » et placées à côté des « preuves rationnelles » (voir l'appendice B 1). Pour Bar Hebraeus, *ratio* et *auctoritas* sont les deux méthodes intellectuelles fondamentales. Il compare la *raison* à la racine d'une plante, et l'Écriture (*auctoritas*) à sa tige [69]. S'il y a une contradiction entre les deux aspects, il faut suivre la *raison* pour expliquer l'Écriture [70], tandis que s'il y a une contradiction dans l'*auctoritas* (c'est-à-dire entre les Écritures saintes et les Pères), il faut alors suivre l'Écriture [71].

69. « Nous disons qu'il y a deux guides: le livre divin et la raison logique. Or, comme surtout le livre divin se fonde sur la raison qui l'emport de beaucoup, et qu'il a été écrit au cours d'une contemplation élevée et sublime, et non pas à l'aventure et comme au hasard, c'est la raison qui est la racine, et le livre qui en est la tige » (*ibid.* 1957 [*De la théologie*], p. 491).

70. « Mais parce qu'ils ne sont pas toujours d'accord, mais qu'ils se trouvent parfois en opposition l'un avec l'autre, – la raison et le livre –, il ne nous est pas possible d'accepter les deux ensemble ; sinon nous serions de ceux qui essaient de réunir ensemble les opposés en un seul suppôt, ce qui est impossible et absurde. Il n'est pas possible non plus de rejeter les deux ensemble ; sinon nous nous privons totalement de direction, et nous serions encore de ceux qui essaient de supprimer les deux parties de la contradiction, ce qui est plus absurde. Et il ne nous est pas possible d'accepter le livre et de rejeter la raison, parce que cela même conduit au rejet du livre ; car, si la racine est mauvaise, les branches aussi le sont de même. Et il ne nous est pas possible non plus d'accepter la raison et de rejeter le livre, puisque nous savons que c'est par Dieu qu'il a été composé. Et, comme il en est ainsi, il n'y a pas d'autre moyen que d'accepter la raison et d'expliquer le livre et de l'amener à un accord avec la raison pour le sens, même si par un mot il se montre être en désaccord. Voyons donc à l'adresse de qui le livre a été composé, et pour quel but, et si vraiment c'est par suite d'un mot équivoque que se trouve le désaccord et qu'erreur s'ensuit » (*ibid.* 1957 [*De la théologie*], p. 491-492).

71. « Quelques maîtres sont d'accord avec la parole de l'Écriture et disent que les choses créées le furent en six jours, tel saint Grégoire le Théologien, lequel dit que Dieu opéra cette nouvelle création en six jours afin qu'avec les choses créées vînt aussi l'ordre. Mais Jean, d'autre part, dit qu'il convenait que la création fût, mais pas toute en une fois. Ainsi ont pensé aussi Mar Éphrem et Mar Jacques. Grégoire de Nysse et Jacques d'Édesse n'ont pas jugé de la sorte, mais bien que toutes les choses créées naquirent d'un clignement d'œil et d'un ordre bref, que, lorsqu'il est dit « tel jour, fut créé ceci ; tel jour cela », il (s'agit) seulement d'exprimer l'ordre. Au point de vue du raisonnement cette opinion est exacte ; mais au point de vue de l'Écriture, c'est l'autre. Il est très clair que nous devons avoir plus de confiance dans l'Écriture prophétique que dans les raisonnements des maîtres » (*ibid.* 1930 [Introduction], p. 564-565).

Les Pères cités dans le Candélabre des sanctuaires

Le nombre des Pères cités est plus grand que chez Moïse bar Képha, mais le noyau fondamental est presque identique entre Bar Hebraeus et Moïse [72]. Bar Hebraeus cite 34 Pères grecs différents et 10 Pères syriaques différents. Les Pères les plus fréquemment cités sont Grégoire de Nazianze (86 fois), Denys l'Aréopagite (48), Grégoire de Nysse (39), Évagre le Pontique (27), Basile (25), Jacques de Saroug (24), Éphrem et Jean Chrysostome (chacun 23 fois), Jacques d'Édesse (20), Cyrille d'Alexandrie et Sévère d'Antioche (chacun 16 fois), Athanase et Philoxène de Mabboug (chacun 12 fois), Clément de Rome (« *Testamentum Domini* », 10 fois). Bar Hebraeus n'est alors pas complètement indépendant dans sa réception des Pères. Il dépend de Moïse bar Képha, dont il reprend en partie, et mot à mot, les écrits *De creatione angelorum, De hierarchia angelorum, De anima* et *De paradiso* dans ses « bases » 2, 5, 8 et 12. Il abrège cependant les passages qu'il reprend, notamment les citations patristiques assez longues de Moïse. Il reprend de Moïse son noyau patristique fondamental, en y ajoutant Évagre [73]. Au niveau superficiel, il est évident que Bar Hebraeus présente beaucoup plus de citations que Moïse, tout en partant de lui. Du fait qu'il cite beaucoup plus les Pères, il ne pouvait trouver toutes les citations dans les écrits de Moïse. En outre, Bar Hebraeus dispose d'un plus grand répertoire de philosophes et d'auteurs païens que Moïse bar Képha. Pour ses thèses ou antithèses, il fait rappel à eux au même titre qu'aux témoins patristiques (voir l'appendice B 2 à la fin). L'assimilation des Pères grecs (et syriaques) chez Bar Hebraeus a pris la forme d'un trésor de citations qui comprend aussi des philosophes et d'autres auteurs païens. Par leur brièveté et leur emplacement fixe dans la répartition des « bases », les témoignages patristiques apparaissent comme des collections ordonnées de sentences. Mais en général, il leur manque non seulement l'indication caractéristique du grand héritage patristique de l'Église, mais aussi le plus

72. La liste des Pères se trouve dans l'appendice B 2. Pour tenir compte du sujet traité ici, on les a classés selon les « bases » du *Candélabre des sanctuaires*.

73. Déjà dans l'introduction au *Candélabre des sanctuaires*, Bar Hebraeus se réfère à Évagre : « Il importe que nous réfléchissions à tout ce qui concerne la principale et bienheureuse Trinité, l'un des plus grands dangers pour ceux qui sont chargés d'expliquer. Saint Évagre y incite et exhorte lui aussi dans son avant-propos contre les eunomiens et il en fait mention, disant qu'il existe cinq théories principales, dont les genres comprennent toutes les autres. La première est, comme disent les Pères, la théorie de la divine Trinité ; la deuxième et la troisième, des êtres incorporels et corporels ; la quatrième et la cinquième, du jugement et de la Providence divine » (*ibid.* 1930 [Introduction], p. 514). Les cinq *theoriai* semblent avoir influencé la construction du *Candélabre*.

souvent l'indication des sources. La réception des Pères dans le *Candélabre* semble être, en d'autres mots, la réception de témoins pour systématiser l'interprétation théologique et philosophique du monde.

Le fil rouge de la tradition

Pour leur réception des Pères grecs pendant l'époque abbasside, les syro-occidentaux s'appuient d'abord sur les Pères de l'orthodoxie préchalcédonienne, c'est-à-dire les Pères « classiques » et incontestés : les trois Cappadociens, les Alexandrins Athanase et Cyrille, puis Jean Chrysostome et Denys l'Aréopagite (disciple d'un apôtre !), ensuite Sévère d'Antioche comme chef des miaphysites combattant Chalcédoine. S'y ajoutent les Pères syriaques les plus importants de l'époque préislamique : Éphrem (dans son interprétation miaphysite), Jacques de Saroug, Philoxène de Mabboug et Jacques d'Édesse. Il s'agit ici de la base fondamentale de la réception des Pères. Moïse bar Képha et Bar Hebraeus suivent identiquement la même tradition bien que le dernier en fasse une réception encore plus large. Un intérêt tant œcuménique que national se reflète dans cette réception des Pères. C'est pourquoi ces Pères sont devenus éminents comme porteurs de la tradition syro-orthodoxe.

Leur importance se reflète aussi dans « la bibliographie » que Bar Hebraeus recueille dans son *Nomocanon* (*ktaba d-huddaya*, « Livre des directions ») :

> « *Les Livres des docteurs qui sont lus dans l'Église sainte* :
>
> Denys d'Athènes: 3 *memre*, 10 lettres ; Basile [de Césarée]: 29 *memre* ; Grégoire de Nazianze : 2 parties, 47 *memre* et 31 différentes lettres ; Sévère [d'Antioche] : 3 parties, 124 *memre* '*epithronioi*', à savoir ceux qui ont été lus 'sur la cathèdre', et différentes lettres ; Mar Éphrem et Mar Isaac [d'Antioche] : 214 *memre* ; Mar Jacques de Saroug : 182 *turgome* et *memre* pour le cycle annuel ; 155 [*memre*] des nombreux [écrits] de Saint Jean [Chrysostome], Cyrille, Théodote [d'Ancyre] et d'Archithé et des autres (*w-šarka*) ; les vies des Pères, docteurs et martyrs : 125 *memre* ; le livre de Pallade qui est appelé le 'Paradis'[74] : 3 parties; l'*Hexaemeron* de Basile [de Césarée] : 9 *memre* ; l'*Hexaemeron* de Jacques d'Édesse : 7 [*memre*], et 1 [*memra*] sur la théologie, et ses nombreuses lettres ; les commentaires de Mar Éphrem et de Jean [de Dara ?], de Moïse bar Képha et de Bar Ṣalibi ; et les écrits des païens (*barraye*) ; le livre d'Antoine de Tagrit [la *Rhétorique*] ; [les livres] logiques d'Aristote,

74. Il semble s'agir du *Paradis des Pères* du syro-oriental 'Enanišo', voir BAUMSTARK 1922, p. 201-202.

> les *Catégories*, *Peri Hermeneias*, les *Analytiques* [I et II], les *Topiques* : 8 *memre*, les *Réfutations sophistiques*, la *Poétique* et la *Rhétorique* : 3 *memre*, et les 4 [livres] de la mathématique [*Arithmétique*, *Géométrie*, *Astronomie*, *Musique*]. [Tous ces écrits] donnent beauté (*šupra*) au langage et exercice (*durroša*) à l'intelligence [75] » :

Cette liste n'est pas complète et n'est pas à interpréter comme un canon fixe (Grégoire de Nysse et Philoxène de Mabboug manquent par exemple). Elle doit être considérée comme un guide (*huddaya*) pour la tradition littéraire. Le guide commence avec les Pères grecs préchalcédoniens, inclut aussi les auteurs syriaques, et aboutit à Moïse bar Képha et Denys bar Ṣalibi. Bar Hebraeus s'efforce par le biais de ces auteurs de couvrir le maximum possible de genres littéraires. Comme *huddaya*, il recommande aussi l'usage des écrits d'Antoine de Tagrit et d'Aristote. Il estime leur lecture utile pour développer la compétence rhétorique et logique. Bar Hebraeus se réfère déjà dans l'introduction de son *Nomocanon* à cette tradition :

> « J'ai démontré toute la vigueur (*ḥayla*) des canons ecclésiastiques et profanes en 40 chapitres et 'guides' (*huddaye*) succincts. J'ai distingué entre l'Église de Dieu et des personnes [profanes] en suivant – quant aux choses ecclésiastiques – les canons apostoliques, qui sont transmis dans les huit livres de Clément [de Rome] et dans la doctrine d'Addaï et dans les synodes œcuméniques. Quant aux choses profanes, j'ai suivi les rois grecs [76] et les autres canons [juridiques]. Et j'ai attribué à chaque canon le nom de son auteur. Et j'ai rédigé un 'guide' simple sur les objectifs [des canons qui sont] des auteurs anonymes. Et comme j'ai reçu [des règles] des Pères saints, j'ai également transmis les règles acceptables des [personnes] non acceptés, c'est-à-dire des Ariens, qui avaient fixé 25 canons à Antioche, ou des Macédoniens, qui ont fixés 20 [canons] dans la ville de Gangra, et des partisans de Léon, qui ont accepté 27 canons [au concile de] Chalcédoine [77]. »

75. Bar Hebraeus, *Nomocanon*, 1898, p. 105-106. Le nombre des écrits (*memre*) mentionné dans la bibliographie de Bar Hebraeus coïncide rarement avec nos connaissances actuelles de ces textes.

76. Il s'agit des collections juridiques, voir SELB – KAUFHOLD 2002.

77. Bar Hebraeus, *Nomocanon*, 1898, p. 2.

Conclusion

Les Pères grecs et la langue syriaque constituent l'identité des miaphysites syro-orthodoxes. L'identité culturelle et théologique de ces derniers s'est formée à travers des traductions patristiques. Cette identité non seulement est restée stable dans toute l'évolution historique, mais a su tirer profit de cette évolution. Les traductions effectuées pendant la période byzantine ont dépassé le simple franchissement d'une barrière linguistique ; le mouvement de traductions patristiques a permis aux Syriens – au-delà de l'assimilation des Pères dans la littérature syriaque – de se rattacher à l'œcumène grec. C'est pourquoi l'identité théologique des Syriens est « œcuménique ». Après le VII[e] siècle, quand ils ne se trouvaient plus dans un contexte œcuménique, c'est la réception des Pères qui leur a permis la conservation du fond patristique et la constitution d'une tradition propre. La systématisation et la codification des bases linguistiques et théologiques sont devenues les moyens les plus efficaces pour la conservation de l'identité culturelle pendant l'ère islamique. Cette préservation de la tradition n'a pas entraîné l'isolement de l'identité syriaque, mais a permis de réaliser une inculturation dans le monde musulman, concomitante à la réception renouvelée des Pères grecs. La contribution majeure est celle des musulmans qui ont assimilé les sciences et la philosophie antiques et, ce faisant, ont donné la prééminence à la logique et à la représentation du monde selon Aristote, lesquelles étaient familières aux syriaques depuis l'époque byzantine. Pour des raisons apologétiques, les syro-orthodoxes ont tenu à s'assimiler la logique aristotélicienne et à considérer les Pères grecs et syriaques comme des interlocuteurs privilégiés, d'abord pour des auteurs antiques, et plus tard aussi pour des musulmans. Le changement que la réinterprétation de l'héritage patristique a entraîné pour l'identité culturelle et théologique des syro-orthodoxes s'est manifesté par l'intégration de la raison « universelle » dans leur réflexion théologique. Cela a permis de se réapproprier la dimension œcuménique et de libérer leur identité des conditionnements géographiques et nationaux. Cette intégration s'est manifestée dans tous les domaines de la vie intellectuelle. Elle est surtout due à l'exceptionnelle portée de l'œuvre de Bar Hebraeus, qui a autant intégré les sources syriaques et grecques qu'arabes dans son œuvre à cause de leur dignité « œcuménique ».

Appendices

A 1 : *Les « Pères » cités ou mentionnés dans l'*Hexaemeron *(livres I-V) de Moïse bar Képha*[78]

Aristote (16) : *Catégories* (2)
Ariens (1)
Bardesane (2)
Mani[chéens] (2)
Docteurs grecs (1)
Docteurs syriaques (2)
Docteurs de l'Église (6)
Écrivains (1)
Platoniciens et Stoïciens (1)
Poètes (1)
Athanase (1)
Basile de Césarée (18) : *Hom. in Hexaemeron* (2)
Cyrille d'Alexandrie (1)
Denys l'Aréopagite (1)
Éphrem (18) : *Comm. in Genesim* (2)
Grégoire de Nazianze (5)
Grégoire de Nysse (8) : *Apolog. in Hexaemeron* (1)
Jacques d'Édesse (16) : *Hexaemeron* (7), *Comm. in Pentat.* (2)
Jacques de Saroug (15) : *Hexaemeron* (2)
Jean Chrysostome (13) : *Comm. in Johannem* (1), *Hom. sur la vaillance* (1)
Philoxène de Mabboug (4)
Sévère d'Antioche : *Contra Grammaticum* (1)
Sévère Sébokt (1)
Théodore de Mopsueste (3)
Zénobe, évêque de Zephyre (1)

A 2 : *Les Pères cités ou mentionnés dans le* De anima *(65 chapitres) de Moïse bar Képha*[79]

Apollinaire de Laodicée (1)
Athanase : *Vita Antonii* (2)
Basile de Césarée : *De monachis* ? (ܡܢ ܓܘ ܡܢܝܚܐ) (1)
Cyrille d'Alexandrie (1) : *Contra Diodorem* (1), *Comm. in Johannem* (1)
Doctrina Addaï
Denys l'Aréopagite : Epist. ad Demophilum (1)

78. D'après Moïse bar Képha, *Commentaire de l'Hexaemeron*, 1977.

79. D'après le ms syr. 9 de la *Collection Mingana* (Birmingham), p. 4-149.

Éphrem : Hymni de Paradiso (2)
Grégoire de Nazianze (2) : *Hom. de Nativitate* (3), *Hom. in dictum Evangelii* (1), *Hom. in Caesarium fratrem* (1), *Hom. in Gregorium patrem* (1), *Oratio metrica* ? (ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܫܒܚܐ) (1)
Grégoire de Nysse : *Vita s. Macrinae* (1), *De opificio hominis* (2), *Oratio funebris in Meletium episc.* (1), *Hom. in s. Pascha* (1)
Jacques d'Édesse : *Epist. ad Johannem* [Estonaya de Litharb ?] (1), *Hexaemeron* ?(ܐܓܪ̈ܬܐ ܕܝܘܚܢܢ ܕܐܬܪܒ) (1)
Abba Isaïe : *Sur la joie de l'âme qui cherche à se soumettre à Dieu* (1)
Jean Chrysostome: *in Ep. II ad Corinthios* (1), *Sermo viii in Genesim* ? (ܡܐܡܪ̈ܐ ܡܫܬܐ ܕܒܪ̈ܫܝܬ ܕܡܪ ܝܘܚܢܢ)
Jean Philopon : *Diathetes* (1)
Irénée de Lyon : *Contra haereses* (1)
Méthode d'Olympe : *De resurrectione* (1)
Origenes « haereticus » (1)
Philoxène de Mabboug : *Hom. de arbore vitae* (2), *Comm. in Evangelium* (1) *Sentence no. 5* (ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܫܝܠܐ)(1) [80]
Sévère d'Antioche (2): *Epist. ad Petrum mon.* (2), *Epist. ad Simusum scr.* (1), *Epist. ad Thomam ep. Germanikae* (1)
Théodoret : *Contra gentes* ? (ܟܬܒ ܠܡܚܡܕ ܥܠ ܝܘܢ) (2)
Théophile d'Alexandrie (ܡܫܬܐ ܕܬܐܘܦܝܠ) (1) [81]
En plus, les personnes suivantes sont mentionnés en sommaire : Mani, Marcion, Bardesane (1), les « docteurs grecs » (1), « quelques docteurs grecs et syriaques » (1), « les nestoriens et aussi quelques-uns d'entre nous » [des miaphysites syriaques] (1), Éphrem, Jacques de Saroug, Philoxène de Mabboug (« les docteurs syriaques ») (2).

A 3 : *Les Pères cités ou mentionnés dans* De paradiso *(livres I-III) de Moïse bar Képha* [82]

Athanase (1) : *Hom. de cruce* (2), *Hom. de ortu corporati* (1)
Basile : *Sermo in illud: In omni re gratias agite* (1)
Cyrille : *Comm in ep. ad Cor.* (1), *Comm. in Iesaiam* (2), *Hom. ad Stagrium* (1), *Hom. III adv. Iulianum* (1), *Hom. VIIIi adv. Iulianum* (2)
Éphrem (9) : *Comm. in Genesim* (7), *Hymni de paradiso* (1)
Grégoire de Nazianze (4) : *Hom. de nativitate* (5), *Hom. de patientia* (1), *Hom. de virtute* (1), *Hom. in dominicam novam* (1)
Grégoire de Nysse (6) : *Comm. de compositione hominis* (2)

80. Voir WRIGHT 1871, II, p. 917.
81. Voir WRIGHT 1871, II, p. 730, 929.
82. D'après MASIUS 1596.

Jacques d'Édesse : *opere omisso* (1)
Jacques de Saroug (5) : *Hom. de ejecto Adamo ex paradiso* (8), *Hom. de passione* (1)
Jean Chrysostome (1) : *Hom. contra eos qui mundum gubernari a daemonibus putant* (1), *Sermo de occasu mundi et de venturo mundo novo* (2), *Sermo VIII in Genesim* ? (« cur arbor illa sit vocata scientiae boni et mali ») (1)
Philoxène de Mabboug (9) : *Hom. de arbore vitae* (14), *Capp. adv. Diodorum* (1)
Sévère d'Antioche : *Hom. cathedrales* 22 (3), *Hom. cathedrales* 33 (1), *Contra Felicissimum* (1), *Hom. de qua: cur versi ad orientem adoremus* (1)
Théodore de Mopsueste (2)
« Hérétiques et adversaires » : Mani (1), Julien l'Apostat (1), Théodore de Mopsueste (1), nestoriens (1).

A 4 : *Les Pères cités ou mentionnés dans* De creatione angelorum *(45 chapitres) de Moïse bar Képha*[83]

Basile : *De trinitate* (2), *Contra Eunomium* (4), *Epist. ad Amphilochium* (3), *in Matthaeum* (1)
Cyrille d'Alexandrie : *Contra Diodorem et Theodorem* (1), *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* ? (ܥܠ ܡܫܬܘܬܐ ܒܪܘܚܐ ܘܫܪܪܐ) (1)
Denys l'Aréopagite (1)
Éphrem : *Comm. in Genesim* (1), *Hymni de paradiso* (1), *Hymni de fide* (1)
Épiphane : *Livre de génération* (ܣܦܪ ܝܠܕܘܬܐ) (1)
Eustathe d'Antioche : *Contra Arianos* (1)
Grégoire de Nazianze (1) : *Hom. de nativitate* (5), *Hom. in Basilium* (1), *Hom. de theologia* (1), *Epist. ii ad Cledonium* (1)
Grégoire de Nysse (6) : *Contra Eunomium* (1), *Apologia in Hexaemeron* (1)
Jacques d'Édesse: *Epist. ad Johannem* [Estonaya de Litharb ?] (1), *Sur la théologie* (ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܠܗܐ) (1)
Jacques de Saroug : *Hexaemeron* (2)
Jean de Bosra : ܡܐܡܪ ܥܠ ܡܫܬܐ ܕܡܝܡܪ (1)
Jean Chrysostome : *Comm. in Job* (1), *Comm in Johannem* (1), *De incomprehensibili Dei* (3), *Hom. in Seraphim* (1), *Hom. I ad Stagrium monachus* (1), ܡܐܡܪ ܐܠ ܣܛܓܪܝܘ ܚܕ ܡܢ ܐܒܗܬ (1), *in ep. ad Philippenses* (1), *in ep. ad Colossenses* (2) *in ep.* [I/II ?] *ad Timotheum*
Jean Philopon : *Contra Eunomium pro Basilio* (1)
Méthode d'Olympe : *De resurrectione* (1)
Philoxène de Mabboug : *Comm. in Matthaeum* (1)

83. Selon le ms syr. 9 de la *Collection Mingana* (Birmingham), p. 241-290.

Sévère d'Antioche: *Epist. ad Constantinum Laodicensis* (1), *Prosphoricon* (2)
Théodote d'Ancyre : *De nativitate* (1).

A 5 : *Les Pères cités ou mentionnés dans le* De hierarchia angelorum *(16 chapitres) de Moïse bar Képha*[84]

Cyrille d'Alexandrie (1)
Denys l'Aréopagite (1, *passim*) : *De cael. hierarchia* (4), *De eccl. hierarchia* (1)
Grégoire de Nazianze (1) : *Hom. in sanctum baptisma* (2)
Jacques d'Édesse (1)
Mar Atys (?) (ܐܬܝ ,ܡܪ) (1)
Sévère d'Antioche (1)

B 1 : *La structure du* Candélabre des sanctuaires

1re base : *Du savoir en général.* – **2e base** : *De la nature de l'Univers selon l'ordre des six jours.* **3e base** : *De la Théologie.* – **4e base** : *De l'Incarnation.* – **5e base** : *Des Anges.* – **6e base** : *Du sacerdoce.* – **7e base** : *Des démons.* – **8e base** : *De l'âme raisonnable.* – **9e** base : *Du libre arbitre de l'homme et de la liberté qui est propre à la nature humaine.* – **10e base** : *De la résurrection.* – **11e base** : *Du jugement et de la sanction.* – **12e base** : *Du paradis*.

Plan de la 3e base[85]

Chapitre I: Un Créateur, être nécessaire.
I**re partie**: Preuves rationnelles (4)
II**e partie**: Adversaires
  1**re section**: Objections (7)
  2**e section**: Réfutations (7).

Chapitre II: *« Éternel » et « Perpétuel »*
I**re partie:** Preuves rationnelles (4)
II**e partie**: Adversaires
  1**re section**: Objections rationnelles (3)
  2**e section**: Réfutations (3).

Chapitre III: *Ni dans un lieu, ni corps*
I**re partie**: Preuves rationnelles (7)
II**e partie**: Adversaires
  1**re section**: Leurs objections rationnelles (3)
  2**e section**: Leur témoignages de l'« Écriture » (14)

84. Selon le ms. syr. 9 de la *Collection Mingana* (Birmingham), p. 290-324.
85. Titres abrégés d'après Bar Hebraeus, *Candélabre des sanctuaires*, 1957, p. 624-626.

III[e] **partie**: Réfutation
1[re] **section**: Réfutation de leurs objections rationnelles (3)
2[e] **section**: Réponses à leurs témoignages de l'« Écriture » (14).

Chapitre IV: *Voit-il et entend-il ?*
I[re] **partie**: Oui
1[re] **section**: Preuves rationnelles (4)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (5)
II[e] **partie**: Non
1[re] **section**: Objections (2)
2[e] **section**: Réfutations (2).

Chapitre V: *Science du Créateur*
I[re] **partie**: Établissement de cette opinion
1[re] **section**: Preuves rationnelles (4)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (7)
II[e] **partie**: Adversaires
1[re] **thèse**: Il n'a aucune connaissance
1[re] **section**: Leurs objections (3)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (7)
2[e] **thèse**: Il ne se connaît pas
3[e] **thèse**: Il se connaît, mais ne peut connaître les autres
4[e] **thèse**: Il ne connaît que les natures universelles
1[re] **section**: Leurs objections (3)
2[e] **section**: Réfutations (3)
5[e] **thèse**: Il connaît les natures particulières après leur existence
1[re] **section**: Leurs objections (3)
2[e] **section**: Réfutations (3)
6[e] **thèse**: Il ne connaît pas les infinis
1[re] **section**: Leurs objections (3)
2[e] **section**: Réfutations (3)
7[e] **thèse**: Il ne connaît pas tous les connaissables
1[re] **section**: Leurs objections (2)
2[e] **section**: Réfutations (2).

Chapitre VI: *Invisible*
I[re] **partie**: Établissement de cette opinion
1[re] **section**: Preuves rationnelles (4)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (11)
II[e] **partie**: Adversaires: Il est visible
1[re] **section**: Objection rationnelle (3)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (14)
III[e] **partie**: Réfutation
1[re] **section**: Six réfutations de l'objection rationnelle,
2[e] **section**: Réponses collectives à leurs témoignages de l'« Écriture »

Chapitre VII: *Incompréhensible*
I[re] **partie**: Établissement de cette opinion
1[re] **section**: Preuves rationnelles (3)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (9)

II[e] **partie**: Adversaires
1[e] **section**: Objections rationnelles (2)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (10)
III[e] **partie**: Réfutation
1[e] **section**: Réfutation des objections rationnelles (2)
2[e] **section**: Réponses collectives à tous leurs témoignages de l'« Écriture ».

Chapitre VIII: *Unique*
I[re] **partie**: Établissement de cette opinion
1[re] **section**: Preuves rationnelles (3)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (10)
II[e] **partie**: Adversaires
1[e] **section**: Objections rationnelles (3)
2[e] **section**: Réfutations.

Chapitre IX: *Trinité des Hypostases*
I[re] **partie**: Établissement de cette opinion
1[re] **section**: Preuves rationnelles en neuf considérations
1[re] – 9[e] **considération**
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (16)
3[e] **section**: Témoignages profanes (8)
II[e] **partie**: Adversaires
1[e] **section**: Objections rationnelles (8)
2[e] **section**: Réfutation des objections (8).

Chapitre X: *Le Fils et l'Esprit ne sont pas produits*
I[re] **partie**: Établissement de cette opinion
1[re] **section**: Preuves rationnelles (3)
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (5)
II[e] **partie**: Adversaires
1[e] **section**: Objections rationnelles (7),
2[e] **section**: Témoignages de l'« Écriture » (14)
III[e] **partie**: Réfutation
1[e] **section**: Réfutation de leurs objections rationnelles (2)
2[e] **section**: Réponses à leurs témoignages de l'« Écriture » (14)

B 2 : *Les Pères grecs et syriaques cités dans le* Candélabre des sanctuaires

1re base[86] : *Du savoir en général*

Basile de Césarée (1)
Denys l'Aréopagite (6)
Éphrem (2)
Évagre (2)
Grégoire de Nazianze (6)
Grégoire de Nysse (2)
Jean Chrysostome (1)

2e base : *De la nature de l'Univers selon l'ordre des six jours*

Athanase (1)
Attique de Constantinople (1)
Basile de Césarée (13)
Denys l'Aréopagite (1)
Éphrem (10)
Grégoire de Nazianze (6)
Grégoire de Nysse (8)
Jacques d'Édesse (11)
Jacques de Saroug (12)
Jean de Scythopolis (1)
Jean Chrysostome (4)
Méthode d'Olympe (1)
Moïse bar Képha (1)
Origène (1)
Sévère d'Antioche (2)
Sévère Sébokt (1)
Théodore de Mopsueste (1)

3e base : *De la Théologie*

Denys l'Aréopagite (19)
Évagre (9)
Grégoire de Nazianze (12)
Jean Chrysostome (2)
Sévère d'Antioche (2)

4e base : *De l'Incarnation*

Amphiloque d'Iconium (1)
Athanase (6)
Attique de Constantinople (1)
Basile de Césarée (1)
Cyrille d'Alexandrie (7)
Denys l'Aréopagite (2)
Éphrem (2)
Épiphane (2)
Grégoire de Nazianze (7)
Grégoire de Nysse (1)
Grégoire le Thaumaturge (2)
Histoire de Mar bar Ṣauma (1)
Jean Chrysostome (5)
Jules (2)
Moïse bar Képha (1)
Philoxène de Mabboug (1)
Proclus de Constantinople (2)
Sévère d'Antioche (2)
Théodote d'Ancyre (1)

5e base : *Des Anges*

Basile de Césarée (5)
Cyrille d'Alexandrie (2)
Denys l'Aréopagite (12)
Éphrem (1)
Grégoire de Nazianze (9)
Grégoire de Nysse (3)
Jacques d'Édesse (1)
Jacques de Saroug (2)
Jean de Bosra (1)
Jean Chrysostome (5)
Méthode d'Olympe (1)
Moïse bar Képha (passim)
Origène (1)

6e base : *Du sacerdoce*

Denys l'Aréopagite (passim)
Éphrem (1)
Grégoire de Nazianze (2)
Jacques d'Édesse (1)
Jean Chrysostome (1)
Moïse bar Képha (1)

86. Les nombres suivants sont tirés des *indices* dans les éditions (Bar Hebraeus, *Candélabre des sanctuaires*, 1930-1985). Quant à la 6e base, j'ai recherché moi-même les citations.

7e base : *Des démons*

Évagre (2)
Grégoire de Nazianze (1)
Jacques de Saroug (1)
Jean de Dara (1)

8e base : *De l'âme raisonnable*

Athanase (3)
Basile de Césarée (1)
Cyrille d'Alexandrie (3)
Évagre (5)
Grégoire de Nazianze (14)
Grégoire de Nysse (12)
Jacques d'Édesse (2)
Méthode d'Olympe (1)
Origène (1)
Théodore de Mopsueste (3)
Sévère d'Antioche (4)

9e base : *Du libre arbitre de l'homme et de la liberté qui est propre à la nature humaine*

Denys l'Aréopagite (6)
Évagre (1)
Grégoire de Nazianze (5)
Grégoire de Nysse (1)
Jacques d'Édesse (1)
Lazare bar Sabetha (1)

10e base : *De la résurrection*

Évagre (4)
Grégoire de Nazianze (1)
Jacques de Saroug (2)
Sévère d'Antioche (1)

11e base : *Du jugement et de la sanction*

Clément de Rome (10)
Denys l'Aréopagite (2)
Éphrem (1)
Grégoire de Nazianze (13)
Grégoire de Nysse (2)
Jacques d'Édesse (2)
Jean Chrysostome (1)
Lazare bar Sabetha (1)

12e base : *Du paradis*

Athanase (2)
Basile de Césarée (4)
Cyrille d'Alexandrie (4)
Éphrem (6)
Évagre (4)
Grégoire de Nazianze (10)
Grégoire de Nysse (10)
Jacques d'Édesse (2)
Jacques de Saroug (7)
Jean d'Apamée (1)
Jean Chrysostome (4)
Moïse bar Képha (passim)
Némésius d'Émèse (1)
Philoxène de Mabboug (8)
Serge de Reš'aïna (1)
Sévère d'Antioche (5)
Théodore de Mopsueste (1)

Les philosophes et auteurs païens :

Anaxagore
Anaximène
Aristote
Démocrite
Diogène
Empédocle
Épicure
Eunome
Euripe
Galien
Héraclite
Hermès Trismégiste
Hérodote
Hippocrate de Chios
Homère
Josèphe
Leucippe
Parménide
Péripatéticiens
Platon
Plotin
Plutarque
Porphyre
Ptolémée
Pythagore
Solon
Sophocle
Stoïciens
Thalès
Théophraste

Bibliographie

Abdišo' bar Berika, *Le Livre de la Perle sur la vérité de la foi*, 1852 : George P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*, t. II, London, p. 380-426.

Bar Bahlul, *Lexicon syriacum*, 1888-1901 : René DUVAL (éd.), *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, 3 tomes, Paris [réimpr. Amsterdam, 1970].

Bar Hebraeus, *Ethicon*, 1993 : Hermann G.B. TEULE (éd. et trad.), *Bar Hebraeus, Ethicon (Memra I)*, Louvain (CSCO 534 et 535 / Syr. 218 et 219).

Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1907 : Axel MOBERG (trad.), *Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebräus, Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang : Zur Terminologie. Einleitung und Zweiter Teil*, Leipzig.

Bar Hebraeus, *Livre des splendeurs*, 1913 : Axel MOBERG (trad.), *Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebräus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang : Zur Terminologie.* Erster Teil : *Einleitung. Traktat I-III*, Leipzig [réimpr. dans http://contentdm.lib.byu.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/CUA&CISOPTR=102810&REC=2].

Bar Hebraeus, *Candélabre des sanctuaires*, 1930-1985 : Grégoire Abou'l Faradj dit Barhebraeus, *Le Candélabre des sanctuaires* : Introduction, **1re base** : Jan BAKOŠ (éd. et trad.), *Du savoir en général*, Paris, 1930 [réimpr. Turnhout, 1974] (Patrologia Orientalis XXII, 4) ; IDEM, **2e base** : *De la nature de l'univers*, p. 542-627, Paris, 1933 [réimpr. Turnhout, 1976] (PO XXIV, 3) ; **3e base** : François GRAFFIN (éd. et trad.), *De la théologie*, Paris, 1957 (PO XXVII, 4) ; **4e base** : Joseph KHOURY (éd. et trad.), *De l'incarnation*, Paris, 1931(PO XXXI, 1). ; **5e base** : Antoine TORBEY (éd. et trad.), *Des anges*, Paris, 1963 (PO XXX,4) ; **6e base** : *Du sacerdoce*, voir KOHLHAAS 1959 ; **7e base** : Micheline ALBERT (éd. et trad.), *Des démons*, Paris, 1961 (PO XXX, 2) ; **8e base** : *De l'âme raisonnable*, voir BAKOŠ 1948 ; **9e base** : Paul-Hubert POIRIER (éd. et trad.), *Du libre arbitre*, Turnhout, 1985 ; **10e base** : Elise ZIGMUND-CERBŮ (éd. et trad.), *De la résurrection*, Turnhout, 1969 (PO XXXV, 2) ; **11e base** : Nicolas SED (éd. et trad.), *Du jugement dernier*, Turnhout, 1983 (PO XLI, 3) ; **12e base :** IDEM (éd. et trad.), *Du paradis*, Turnhout, 1981 (PO XL, 3).

Bar Hebraeus, *Nomocanon*, 1898 : Paul BEDJAN, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris - Leipzig.

Commentaire de Diyarbakır, 1986 : Lucas VAN ROMPAY (éd. et trad.), *Le commentaire sur Genèse–Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakır 22*, Louvain (CSCO 483 et 484 / Syr. 205 et 206).

Denys bar Ṣalibi, *Réponse aux arabes*, 2005 : Joseph P. AMAR (éd. et trad.), *Dionysius bar Ṣalībī. A Response to the Arabs*, Louvain (CSCO 614 et 615 / Syr. 238 et 239).

Jean Damascène, *Écrits*, 1969, 1973, 1981 : Bernhard KOTTER (éd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I (capita philosophica) ; II (expositio fidei) ; IV (*Liber de haeresibus*), Berlin.

Jérôme, *Lettres*, 1953 : Jérôme LABOURT (éd. et trad.), *Jérôme, Lettres*, tome III (LIII-LXX), Paris (Collection des universités de France. Série latine, s.n.).

Michel le Syrien, *Chronique*, 1899-1924 : Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, 4 tomes, Paris [réimpr. Bruxelles, 1963].

Moïse bar Képha, *Commentaire de l'Hexaemeron*, 1977 : Lorenz SCHLIMME (trad.), *Der Hexaemeronkommentar des Moses Bar Kepha II*, 2 tomes, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 14,1-2).

Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines de Senoun*, 1963 : André de HALLEUX (ed. et trad.), *Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun*, Louvain (CSCO 231 et 232 / Syr. 98 et 99).

Philoxène de Mabboug, *Memre contre Ḥabib*, 1980 : Maurice BRIÈRE – François GRAFFIN (éd. et trad.), *Sancti Philoxeni Episcopi Mabbugensis Dissertationes Decem de Uno e Sancta Trinitate incorporato et passo (Mēmrē contre Ḥabib)*, tome V : Appendices, Turnhout (Patrologia Orientalis XL, 2).

Philoxène de Mabboug, *Prologue johannique*, 1977 : André de HALLEUX (éd. et trad.), *Philoxène de Mabbog: Commentaire du prologue johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 534)*, Louvain (CSCO 380 / Syr. 165).

Salomon de Baṣra, *Livre de l'abeille*, 1886 : Ernest A.W. BUDGE, *The Book of the Bee*, Oxford.

ALAND 1981 : Barbara ALAND, « Die philoxenianisch-harklensische Übersetzungstradition. Ergebnisse einer Untersuchung der neutestamentlichen Zitate in der syrischen Literatur », *Le Muséon* 94, p. 321-383.

BAKOŠ 1948 : Jan BAKOŠ (éd. et trad.), *La psychologie de Grégoire Abou'lFaradj dit Barhebraeus d'après la huitième base de l'ouvrage : Le candélabre des sanctuaires*, Leiden.

BAUMSTARK 1900 : Anton BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert*, Leipzig.

BAUMSTARK 1902 : Anton BAUMSTARK, « Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten », *Oriens Christianus* 2, p. 151-169 ; 358-389.

BAUMSTARK 1911 : Anton BAUMSTARK, *Die christlichen Literaturen des Orients*, t. I, 1 : *Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum*, Leipzig.

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn [réimpr. Berlin – New York, 1968].

BROCK 1977 : Sebastian P. BROCK, « Greek into Syriac and Syriac into Greek », *Journal of the Syriac Academy Bagdad* 3, p. 406-422 [réimpr. dans BROCK 1984, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, chap. II].

BROCK 1982 : Sebastian P. BROCK, « From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning », dans N.G. GARSOÏAN – Th.F. MATHEWS – R.W. THOMSON (éds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980)*, Washington, D.C., p. 17-34 [réimpr. dans BROCK 1984, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, chap. V].

BROCK 1982 : Sebastian P. BROCK, « Syriac Views on Emergent Islam », dans G.H.A. JUYNBOLL (éd.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale - Edwardsville, p. 9-21 [réimpr. dans BROCK 1984, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, chap. VIII].

DRAGUET 1924 : René DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain.

DRIJVERS 1992 : Han J.W. DRIJVERS, « The Gospel of the Twelve Apostles : A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period », dans A. CAMERON – L.I. CONRAD (éds), *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, t. I : *Problems in the Literary Source Material*, Princeton, p. 189-213.

DUVAL 1907 : Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris[3].

ENDRESS 1987 : Gerhard ENDRESS, « Die Übersetzungen wissenschaftlicher und philosophischer Literatur ins Arabische », dans H. GÄTJE (éd.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, t. II : *Literaturwissenschaft*, Wiesbaden, p. 416-431.

FREND 1972 : William H.C. FREND, *The rise of the Monophysite movement*, Cambridge.

FREND 1973 : William H.C. FREND, « Severus of Antioch and the Origins of the Miaphysite Hierarchy », dans D. NEIMAN – M. SCHATKIN (éds.) *The Heritage of the*

Early Church, Rome, p. 261-275 (Orientalia Christiana Analecta 195) [réimpr. dans W.H.C. FREND, *Religion Popular and Unpopular in the early christian centuries*, Aldershot, 1976, chap. XIX].

GASCOU 1991 : Jean GASCOU, « The Enaton », dans : *The Coptic Encyclopedia* 3, col. 954-958.

GRABMANN 1909-1911 : Martin GRABMANN, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, 2 tomes, München.

GRAF 1944 : Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, t. I : *Die Übersetzungen*, Città del Vaticano (Studi e Testi 118).

GRAF 1947 : Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, t. II : *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Città del Vaticano (Studi e Testi 133).

GRAND'HENRY – TUERLINCKX 2000 : Jacques GRAND'HENRY – Laurence TUERLINCKX « La version arabe des *Discours* de Grégoire de Nazianze », dans B. COULIE (éd.), *Studia Nazianzenica I*, Turnhout, p. 201-226 (Corpus Christianorum Series Graeca 41 ; Corpus Nazianzenum 8).

GRIFFITH 1987 : Sidney H. GRIFFITH, « Free will in Christian *Kalām* : Moshe Bar Kepha Against the Teaching of the Muslims », *Le Muséon* 100, p. 143-159.

GRIFFITH 1992 : Sidney H. GRIFFITH, « Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts : from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) », dans B. LEWIS – F. NIEWÖHNER (éds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden, p. 251-273 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4).

GRIFFITH 1994 : Sidney H. GRIFFITH, « Faith and Reason in Christian Kalām : Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion », dans S.Kh. SAMIR – J.S. NIELSEN (éds.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period, 750-1258*, Leiden, p. 1-43 (Studies in the History of Religions, Numen Bookseries 43).

GRIFFITH 2005 : Sidney H. GRIFFITH, « Answering the Call of the Minaret : Christian Apologetics in the world of Islam », dans J.J. VAN GINKEL – H.L. MURRE-VAN DEN BERG – Th.M. VAN LINT (éds.), *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven, p. 91-126 (Orientalia Lovaniensia Analecta 134).

GUTAS 1998 : Dimitri GUTAS, *Greek thought, Arabic culture : the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London.

GWYNN 1897 : John GWYNN, *The Apocalypse of St. John in a Syriac version hitherto unknown*, Dublin [réimpr. Piscataway, NJ, 2005].

GWYNN 1909 : John GWYNN, *Remnants of the later Syriac versions of the Bible, part I : New Testament. The Four Minor Catholic Epistles in the original Philoxenian version of the sixth century and the History of the woman taken in adultery (St. John 7,53 - 8,12)*, London [réimpr. Piscataway, 2005].

HALLEUX 1963 : André de HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, thèse de doctorat, Louvain.

HALLEUX 1974 : André de HALLEUX, « La philoxénienne du symbole », dans : I. ORTIZ DE URBINA (éd.), *I. Symposium Syriacum*, Rome, p. 295-315 (Orientalia Christiana Analecta 197). » »

HALLEUX 1978 : André de HALLEUX, « Monophysitismus und Spiritualität », *Theologie und Philosophie* 53, p. 353-366.

HUGONNARD-ROCHE 1991a : Henri HUGONNARD-ROCHE, « L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe ; le cas de l'Organon d'Aristote », *Arabic Science and Philosophy* 1, p. 187-209.

HUGONNARD-ROCHE 1991b : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Contributions syriaques aux études arabes de logique à l'époque abbasside », *Aram* 3, p. 193-210.

KAWERAU 1960 : Peter KAWERAU, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit*, Berlin (Berliner Byzantinistische Arbeiten 3).

KOHLHAAS 1959 : Radbert KOHLHAAS (éd. et trad.), *Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jahrhundert. Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus*, Münster (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 36).

LEBON 1909 : Joseph LEBON, *Le monophysitisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain.

LEVENE 1951 : Abraham LEVENE, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, London.

MASIUS 1569 : Andreas MASIUS (trad.), *De paradiso commentarius, scriptus ante annos prope septingentos a Mose bar-Cepha Syro*, Anvers, 1569 [réimpr. dans Patrologia Graeca 111, 1863, col. 479-608].

NAU 1902 : François NAU, « Histoire de Jean bar Aphtonia », *Revue de l'Orient Chrétien* 7, p. 97-135.

NAU 1929 : François NAU, « L'Araméen chrétien (syriaque). Les traductions faites du grec en syriaque au VII^e^ siècle », *Revue de l'Histoire des Religions* 99, p. 232-287.

REDFIELD *et alii* 1936 : Robert REDFIELD – Ralph LINTON – Melville J. HERSKOVITS, « Memorandum on the Study of Acculturation », *American Anthropologist* 38/1, p. 149-152.

RELLER 1994 : Jobst RELLER, *Moses Bar Kepha und seine Paulinenauslegung nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 35).

REININK 1992 : Gerrit J. REININK, « Pseudo-Methodius : A Concept of History in Response to the Rise of Islam », dans A. CAMERON – L.I. CONRAD (éds.), *Studies in Late Antiquity and Early Islam. I : Problems in the Literary Source Material*, Princeton, p. 149-188.

ROEY – ALLEN 1994 : Albert van ROEY – Pauline ALLEN, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 56).

ROMENY 2004 : Bas ter HAAR ROMENY, « The Identity Formation of Syrian Orthodox Christians as Reflected in Two Exegetical Collections : First Soundings », *Parole de l'Orient* 29, p. 103-121.

ROSENTHAL 1965 : Franz ROSENTHAL, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Stuttgart.

SCHINELLER 1990 : Peter SCHINELLER, *A Handbook of Inculturation*, New York.

SCHLIMME *et alii* 1987 : Lorenz SCHLIMME – Werner STROTHMANN – Gernot WIESSNER, « Traditionalismus und Orthodoxie als konstitutive Faktoren der syrischen Geistesgeschichte », dans R. LAVENANT (éd.), *II. Symposium Syriacum*, Rome, p. 179-197 (Orientalia Christiana Analecta 205).

SEGAL 1953 : Judah B. SEGAL, *The Diacritical Pont and the Accents in Syriac*, London [réimpr. Piscataway, 2004].

SELB – KAUFHOLD 2002 : Walter SELB – Hubert KAUFHOLD (éd. et trad.), *Das syrisch-römische Rechtsbuch*, I : *Einleitung* ; II : *Texte und Übersetzungen* ; III : *Kommentar*, Wien.

TEULE 2002 : Herman TEULE, « La renaissance syriaque (1026-1318) », *Irénikon* 75, p. 174-194.

TROUPEAU 1991 : Gérard TROUPEAU, « Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec », *Arabica* 38, p. 1-10.

WRIGHT 1894 : William WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London [réimpr. Piscataway, 2001].

WRIGHT 1871 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, t. II, London [réimpr. Piscataway, 2004].

LES PÈRES DISPARUS EN GREC

Muriel DEBIÉ
CNRS, Paris

Dominique GONNET, S.J.
Sources chrétiennes, Lyon

Les traductions en syriaque des œuvres patristiques sont utiles aux éditeurs des textes grecs, on l'a vu, comme témoins de versions parfois plus anciennes que celles conservées dans les manuscrits grecs, mais aussi comme compléments de passages disparus en grec[1]. Les versions syriaques fonctionnent alors comme des témoins importants dans l'arbre de transmission des œuvres grecques et méritent d'apparaître, au-delà des *stemmas* de manuscrits qui en rendent compte, dans les apparats critiques des éditions du texte grec. Leur rôle est plus essentiel encore quand l'original grec fait complètement défaut. Le syriaque est alors la seule porte d'accès au texte grec disparu.

La disparition peut être accidentelle, due à la perte des manuscrits contenant le texte. Cela signifie que l'œuvre devait avoir été peu lue et copiée en raison soit de son lieu de conservation, qui la rendait peu accessible, soit à cause du peu d'intérêt qu'elle suscitait. Si l'on n'a pas jugé utile de recopier certains textes, pour d'autres en revanche, des interdictions canoniques, relayées par le pouvoir impérial, expliquent la transmission interrompue. C'est ce qui s'est produit avec la littérature anti-chalcédonienne qui a largement disparu en grec, mais s'est conservée en traduction syriaque. Les conséquences en furent capitales d'un point de vue linguistique, la séparation entre une Église antichalcédonienne majoritairement de langue syriaque et une Église chalcédonienne où l'on écrivait désormais en grec se trouvant ainsi entérinée par le biais des textes transmis.

1. Voir SAUGET 1978 pour un aperçu sur ces questions. À la fin de ce volume, dans la « Liste des œuvres patristiques traduites du grec en syriaque », les titres de celles qui ne sont pas conservées en grec sont en caractères gras.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 127-148.

L'identification de nouveaux textes, même fragmentaires ou transmis par la tradition indirecte, et la découverte de nouveaux manuscrits laissent heureusement ouverte la liste des apports des traductions syriaques à la connaissance du corpus des Pères grecs. Il ne s'agira donc ici que de relever les plus importants des témoins connus à ce jour, sans prétendre à l'exhaustivité et en se limitant aux œuvres proprement patristiques, à l'exclusion de la littérature ascétique ou hagiographique dont les processus de transmission sont souvent plus complexes en raison notamment de la difficulté des attributions dans le premier cas, des adaptations dans le second.

Les accidents de la transmission

Le rêve de tout philologue est que des textes peu connus, ou mieux, inconnus, réapparaissent dans des manuscrits retrouvés dans des pièces scellées ou de faux plafonds. Le monastère Sainte-Catherine du Sinaï et Deir al-Surian dans le désert égyptien ont bénéficié de la double conjonction d'un climat favorable à la conservation des manuscrits et d'une longue histoire qui a entraîné des modifications dans l'utilisation des espaces, permettant la redécouverte de manuscrits, la plupart à l'état de fragments, mais néanmoins précieux par les données nouvelles qu'ils ont livrées ou commencent tout juste à livrer dans le deuxième cas évoqué. Les textes patristiques sont bien représentés dans ces dernières découvertes. Lucas Van Rompay dans un article récent sur les trouvailles faites en 1998 à Deir al-Surian à l'occasion de travaux dans le cellier aux huiles (qui avait contenu dans les années vingt des fragments de manuscrits[2]), et qu'il est chargé de cataloguer, dit avoir repéré dans le manuscrit 28, C. 6 ou 7, sous le titre de *Démonstrations tirées des saints Pères*, un florilège de grande étendue, un des plus élaborés connu à ce jour, contenant des centaines d'extraits des Pères grecs, dont certains, assez longs, ne sont connus à ce jour ni en grec ni en syriaque. Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie et Sévère figurent sans surprise parmi les auteurs les plus cités.

D'autres trouvailles furent faites en 1975 au monastère Sainte-Catherine du Sinaï et beaucoup restent à faire dans l'identification des textes les plus récemment découverts[3], sur lesquelles l'Inventaire des

2. VAN ROMPAY 2001 et 2007, p. 5 col. 2-3. La référence à cet article de diffusion restreinte est due à David G.K. Taylor, qu'il en soit ici remercié. Sur les florilèges syriaques, voir Bas ter Haar Romeny dans ce volume.

3. BROCK 1995.

nouvelles découvertes en syriaque de mère Philothée devrait donner des pistes [4].

En dehors de fragments arméniens publiés à la fin du XIX^e siècle, on pensait ne plus rien avoir de l'une des plus anciennes apologies grecques chrétiennes, celle du philosophe athénien Aristide (datée de 124/125) mentionnée notamment par Eusèbe et ses successeurs [5]. Une version syriaque complète fut pourtant retrouvée dans un manuscrit du Sinaï et éditée par Rendel Harris [6]. Un fragment arménien traduit sur le grec et des adaptations dans d'anciens martyres géorgiens témoignent de la vaste circulation de ce texte dans l'Orient chrétien. Une paraphrase grecque intégrée dans le fameux *Roman de Barlaam et Joasaph* (fondé sur la légende du Bouddha et faussement attribué, dans sa version grecque, à Jean Damascène [7]) et deux fragments de papyri égyptiens, qui pouvaient sembler plus proches de l'original, donnent en réalité une image tronquée de l'œuvre. L'intégration de l'*Apologie* dans le *Roman*, montre néanmoins qu'il existait encore à la date de la rédaction du *Roman* grec, c'est-à-dire au X^e siècle, une version grecque de l'*Apologie*. Il se pourrait qu'Euthyme l'Athonite, d'Iviron, soit l'auteur de cet ajout à la traduction du *Roman* faite sur une version géorgienne, elle-même réalisée sur l'arabe.

Le texte syriaque s'avère plus complet que celui du *Roman de Barlaam*, même si la traduction n'est pas littérale et ne reprend pas le grec mot à mot, allant jusqu'à faire des adaptations au contexte de réception [8]. La technique de traduction, qui semble plus soucieuse du lecteur syriaque que du respect à la lettre de l'original, semble indiquer une traduction du IV^e-V^e siècle. Le dernier éditeur du texte penche, d'après d'autres critères, pour le IV^e siècle et situe la traduction en Syrie [9]. Le manuscrit conservant le texte, qui date vraisemblablement de la fin du VI^e ou du VII^e siècle, contient aussi de la littérature ascétique, des discours de philosophes ainsi que des extraits de traductions des *Homélies sur Matthieu* de Jean Chrysostome [10].

4. Voir l'article de Paul Géhin dans ce volume.

5. Eusèbe, *HE*, IV, 3, 3 ; *Chron.* a. 125, p. 199. Voir Aristide, *Apologie*, 2003, p. 25-28.

6. Il s'agit du *Sinait. Syr. S. Cath.* 16, du VI^e ou VII^e siècle, voir HARRIS – ROBINSON 1891.

7. Pour une synthèse des connaissances sur ce roman, voir Aristide, *Apologie*, 2003, p. 110-136.

8. Sur les traductions-interprétations caractéristiques des premières traductions du grec en syriaque par opposition aux traductions littérales plus tardives qui calquent leur modèle, voir BROCK 1979, p. 70-71 notamment.

9. C'est l'hypothèse de Marie-Joseph Pierre, voir Aristide, *Apologie*, 2003, p. 138.

10. Fol. 214 d'après la description faite avant le démembrement du manuscrit, voir Aristide, *Apologie*, 2003, p. 137-140.

C'est donc à des phénomènes de traduction et d'adaptation dans les grands monastères multilingues de l'Athos d'un côté, pour le grec, et du Sinaï, de l'autre, pour la conservation en syriaque, que l'*Apologie* d'Aristide a dû sa survie : dans une paraphrase grecque indirecte et dans une version syriaque, dont la seconde s'avère plus proche de l'original.

Des œuvres de Grégoire le Thaumaturge ont aussi été traduites en syriaque pour leur intérêt théologique, ce qui a permis de conserver l'une d'entre elles qui n'a pas survécu en grec [11].

Dans le cas d'un auteur dont l'identité reste confuse, Hippolyte évêque de Rome et martyr, les versions syriaques tendent à ajouter à la complexité du dossier grec, tout en apportant des éléments inédits. La question est en effet encore discutée de savoir si l'on a affaire sous le nom d'Hippolyte à un, deux, voire trois auteurs différents et quels textes sont à attribuer à qui [12].

C'est ainsi qu'une homélie *Sur l'Épiphanie* attribuée à Hippolyte, mais qui pourrait être un hypothétique évêque de Bosra, a été traduite en syriaque et conservée dans trois manuscrits [13] tandis que le grec est conservé dans deux manuscrits. La version syriaque ne permet cependant pas d'éclairer la question de la paternité de l'ouvrage.

Denys bar Ṣalibi (XII[e] siècle) semble avoir abondamment utilisé dans ses commentaires exégétiques, les versions syriaques des œuvres d'Hippolyte et nous a ainsi conservé en tradition indirecte de nombreuses citations [14] : c'est le cas pour le *Commentaire sur Daniel* dont Bar Ṣalibi cite une version révisée dans son propre commentaire sur Daniel [15]. Son *Commentaire sur l'Apocalypse* est également un témoin d'une traduction du *Sur l'antéchrist* d'Hippolyte qui est présente aussi dans un manuscrit de Harvard [16]. L'original grec est conservé pour ces œuvres, mais tel n'est pas le cas des *Chapitres contre Gaius* tirés de l'*Apologie* cités dans le *Commentaire sur l'Apocalypse, les Actes et les Épîtres catholiques* de Moïse bar Képha († 903) [17] et identifiés par S. Brock dans un fragment de

11. *CPG* 1767 : À Théopompe, *Sur la passibilité et l'impassibilité de Dieu.*
12. Pour une bibliographie sur le sujet, voir *CPG* 1870, I et *Suppl.* et BAUMSTARK 1922, p. 77.
13. Hippolyte, *Sur l'Épiphanie*, 1883 ; BROCK 1981, p. 177-179, voir *BHG* 1940. Cette homélie est répertoriée dans la *CPG* sous le n° 1917.
14. BAUMSTARK 1922, p. 296-298
15. Voir *CPG* 1873 et Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, 2000, p. XX-XXII pour les versions syriaques du *De Antichristo*.
16. BROCK 1981, p. 179-184 ; voir PRIGENT 1972. Un autre ms. de Harvard, le 47 contient une autre section du texte, voir BROCK 1981, p. 184.
17. Voir *CPG* 1891 pour la bibliographie ; HALLEUX 1989, p. 27.

manuscrit du Sinaï[18] ou de l'argument du *Commentaire du livre des Rois* mentionné par Moïse dans son *Prologue sur les Psaumes*[19]. S. Brock a trouvé dans le manuscrit 47 de Harvard (fol. 138-140v) un autre texte attribué à Hippolyte *Sur les cailles et la manne*[20]. S'il s'avérait être effectivement d'Hippolyte, il s'agirait d'un autre extrait inconnu aujourd'hui en grec.

Une scholie de Jacques d'Édesse († 708) intégrée dans la version syriaque du commentaire de Daniel d'Hippolyte, montre qu'Hippolyte était connu et cité au VII^e^ siècle dans le cercle des savants de Qenneshre[21]. Il a continué de l'être au X^e^ et jusqu'au XII^e^ siècle, comme en témoignent les citations présentes dans les commentaires de Moïse bar Kepha et de Denys bar Ṣalibi. L'édition progressive des œuvres de ces auteurs permettra peut-être d'identifier d'autres citations d'Hippolyte comme de beaucoup d'autres Pères grecs. Les manuscrits par ailleurs conservent des traductions partielles ou complètes[22] souvent attribuées de manière trompeuse.

C'est au plus ancien manuscrit syriaque daté, le BL Add. 12150, de 411, que l'on doit la survie de deux textes partiellement disparus par ailleurs en grec[23] : le *Traité contre les manichéens* de Titus de Bosra (évêque sous Julien, Jovien et Valens sous le règne duquel il mourut, 364-378)[24], la *Théophanie* d'Eusèbe de Césarée et son *Histoire des martyrs de Palestine*[25]. Le traité de Titus a ainsi été conservé dans son entier alors que ne subsiste plus qu'un peu plus de la moitié de l'original grec. Il n'est pas étonnant qu'étant donné les menées des ariens, dont témoignent les

18. BROCK 1995, p. XXII, Sp(aragma) 23.

19. Voir *CPG* 1881(4) pour la bibliographie.

20. BROCK 1981, p. 189-199. Ce texte a été répertorié dans la *CPG* sous le n° 1924.

21. Voir la contribution de John W. Watt dans ce volume.

22. Voir l'article de Sebastian Brock dans ce volume.

23. WRIGHT 1871, p. 631-633 (faussement daté de 412). Sur ce manuscrit, voir Sebastian Brock dans ce volume.

24. *CPG* 3575. Titus de Bosra, *Contre les manichéens*, 1859. POIRIER – SENSAL 1990. Contrairement à ce que disait l'article (p. 309), une nouvelle édition du grec et du syriaque est en cours en même temps que la traduction annoncée de l'œuvre de Titus par une équipe de l'université de Laval, sous la direction de P.-H. Poirier. Une présentation de l'état d'avancement du projet a été faite lors de la *Fifteenth International Conference on Patristics Studies, Oxford, 6-11 August*, 2007.

25. *CPG* 3488. Eusèbe de Césarée, *Théophanie*, 1842. Voir aussi Eusèbe de Césarée, *Théophanie*, 1904. Le manuscrit comprend aussi les *Reconnaissances pseudo-clémentines*.

chroniques édesséniennes[26], la traduction en ait été faite à Édesse où il devait susciter un intérêt tout particulier. La traduction a d'ailleurs été réalisée très vite après la composition du traité à laquelle elle est postérieure d'à peine cinquante ans[27]. Un discours sur l'Épiphanie qui lui est attribué est cité dans le florilège édessénien mais n'est pas connu en grec[28].

Le cas de la *Théophanie* d'Eusèbe est remarquable aussi par la précocité de la traduction dont elle a fait l'objet (puisqu'elle daterait des années 330, c'est-à-dire des années de maturité d'Eusèbe) et par le fait qu'elle a par ailleurs disparu en grec, à l'exception de citations dans la chaîne sur l'évangile de Luc et l'épître aux Hébreux de Nicétas d'Héraclée. Mais ce n'est pas le seul exemple. Les écrits d'Eusèbe ont été parmi les premiers à avoir été traduits et l'ont été largement. Outre la *Théophanie*, son *Histoire ecclésiastique* fit l'objet d'une traduction précoce, meilleure que la traduction latine de Rufin, et qui est conservée dans un manuscrit du V^e^ siècle, aujourd'hui à Saint-Pétersbourg, antérieur aux plus anciens manuscrits grecs[29]. *L'Histoire des martyrs de Palestine* qui est généralement placée à la fin de *l'Histoire ecclésiastique* en grec n'est qu'une recension brève, la recension longue n'étant représentée qu'en syriaque[30]. Quant à la chronique, qui fut encore utilisée par Georges le Syncelle pour ses *Morceaux choisis chronographiques* à la fin du VIII^e^ siècle[31], mais aujourd'hui disparue en grec, elle a fait l'objet de plusieurs traductions en syriaque à partir du VI^e^ siècle, qui ne sont plus connues que par la tradition indirecte dans les écrits d'historiens postérieurs[32]. Enfin, un texte sur l'étoile qui guida les Mages est attribué en syriaque à Eusèbe

26. Voir par exemple la *Chronique d'Édesse de 540*, 1903.

27. Sur la traduction, voir les remarques de Sebastian Brock dans ce volume et POIRIER – SENSAL 1990, p. 311-319.

28. Titus de Bosra, *Discours sur l'Épiphanie*, 1933

29. *CPG* 3494. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 1898 ; Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 1901. L'histoire est conservée dans deux manuscrits anciens : le manuscrit A de Saint-Pétersbourg est daté de 462 et le BL Add. 14639 a été, d'après des critères paléographiques, placé au VI^e^ siècle.

30. Eusèbe de Césarée, *Histoire des martyrs de Palestine*, 1861.

31. Georges le Syncelle, *Morceaux choisis chronographiques*, 1984.

32. *CPG* 3495. La Chronique composite de 636, la *Chronique de Zuqnin* (dite aussi du Pseudo-Denys de Tellmahre), la *Chronique* de 848, celles d'Élie de Nisibe et de Michel le Syrien en présentent des extraits. Voir DEBIÉ 2006 et surtout KESELING 1926-1927 pour le détail de la transmission.

mais n'a pas d'équivalent connu en grec où il n'est pas mentionné, même par d'autres auteurs [33].

C'est à une traduction syriaque aussi que l'on doit la conservation des *Lettres festales* d'Athanase [34] qui étaient mentionnées par Jérôme et connues seulement par de rares citations. La découverte en syriaque d'une vingtaine de ces lettres, accompagnées d'un index complet, révéla de nombreuses informations sur la vie d'Athanase lui-même au travers de ces rendez-vous annuels du carême qu'elles constituent mais aussi de nombreux aspects pratiques, liturgiques ou dogmatiques de l'Église d'Égypte. La fameuse lettre 29, qui contient le canon des Écritures, a été conservée par ailleurs en syriaque, mais elle est connue aussi en grec et en copte. La découverte d'un corpus athanasien et pseudo-athanasien dans le manuscrit de Londres BL Add. 8606 [35] – copié à Édesse en 723, en milieu chalcédonien, et à compléter par un fragment de Milan [36] – a donné lieu à une nouvelle édition des écrits d'Athanase qui vient pallier l'absence d'édition critique complète du grec [37].

Si les écrits de Cyrille de Jérusalem sont conservés en grec, le syriaque est néanmoins l'unique témoin de son épître sur la restitution du Temple [38].

C'est aussi en traduction syriaque que l'on trouve la seule version complète du traité *Des poids et mesures* d'Épiphane, composé en 392, qui est en réalité une sorte de dictionnaire de la Bible qui s'intéresse aux poids et mesures mentionnés dans le texte biblique seulement entre autres sujets [39].

Quelques œuvres des Pères cappadociens [40] ont été perdues aussi au cours de la transmission : une *Histoire de Joseph et de ses frères*, de Basile

33. *CPG* 3507. Eusèbe de Césarée, *Sur l'étoile des Mages*, 1866-1867. Le manuscrit qui le contient, l'Add. 17142 semble dater du VI[e] siècle. La question de l'attribution reste ouverte : une partie du matériel pourrait venir d'autres œuvres d'Eusèbe, mais il n'est pas certain que celui-ci soit l'auteur du traité.
34. *CPG* 2102. Athanase, *Lettres festales*, 1848 ; Athanase, *Index syriaque des Lettres festales*, 1985.
35. CASEY 1934 ; OPITZ 1934 ; THOMSON 1962 et 1963.
36. Milan A296 Inf. Cet exemple permet de nuancer l'idée que l'Église chalcédonienne serait exclusivement de langue grecque.
37. Ce sont les *Athanasiana Syriaca* qui paraissent dans le Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), voir la bibliographie en fin d'article.
38. *CPG* 3613.
39. Épiphane, *Traité sur les poids et mesures*, 1935.
40. Voir David G.K. Taylor dans ce volume.

et des homélies mises sous son nom mais qui pourraient avoir été écrites en syriaque par un auteur anonyme, sont du nombre. Une épître inédite attribuée à Grégoire de Nazianze se trouve dans le manuscrit de Londres BL Add. 12167 (fol. 277-278) et une autre, du même auteur, sur les miracles du prophète Élie, dans un manuscrit de la bibliothèque Vaticane (Vat. Sir. 96, fol. 96)[41]. De l'éloge de Basile par Amphiloque d'Iconium (lui-même cousin de Grégoire de Nazianze), connu seulement par un extrait en grec, il existe une version syriaque et un fragment retrouvé dans les découvertes récentes du Sinaï[42]. De même son symbole de foi n'est conservé qu'en syriaque et une *Vie d'Athanase* dont l'attribution est problématique subsiste seulement en syriaque et en arabe[43].

Le cas des œuvres de Jean Chrysostome est un peu particulier et est directement lié aux problèmes que pose l'original. Un très grand nombre d'homélies ont été traduites en syriaque : elles subsistent sous des formes variées, versions complètes, extraits, fragments ou citations indirectes. Ces traductions ne rendent que partiellement compte de la richesse du corpus chrysostomien et l'écueil, comme en grec, est le grand nombre d'attributions fautives, de nombreux textes, d'auteurs connus – comme Sévérien de Gabala ou Nestorius – ou anonymes, étant mis sous son autorité. La *Clavis* donne une assez longue liste d'œuvres conservées seulement en traduction syriaque qui lui sont attribuées mais dont toutes ne sont peut-être pas de lui[44].

Des traductions syriaques ont aussi assuré la transmission d'un Père égyptien, Sérapion de Thmuis (IV^e^ siècle), dont une épître aux disciples d'Antoine[45] et une *Vie* de l'anachorète Psoi (Bisoes)[46], toutes les deux disparues en grec, et une *Vie* de Macaire de Scété[47], mais aussi des

41. *CPG* 3057 et 3105.

42. *CPG* 3244. BROCK 1995, Sp. 45, p. 43. Pour une traduction du syriaque, voir ZETTERSTÉEN 1934.

43. *CPG* 3252 (*BHG* 260z) et 3256.

44. *CPG* 5140, voir les *addenda* du *Suppl.* – À l'occasion du 1600^ème^ anniversaire de la mort de s. Jean Chrysostome deux communications concernent ce Père en syriaque : l'une de Susan ASHBROOK HARVEY, « Chrysostom and the Syriac Tradition » au colloque : John Chrysostom, archbishop of Constantinople – 1600th anniversary of his death (407/2007), Phanar, Istanbul 13-18 september 2007 [en préparation pour publication]. L'autre de Bas ter HAAR ROMENY, « La tradizione siriaca » dans Chrysostomika II. Convegno internazionale su san Giovanni Crisostomo a 1600 anni della sua morte, Roma, Augustinianum, 8-10 nov. 2007 [en préparation pour publication].

45. *CPG* 2493, *BHO* 70.

46. *CPG* 2503, *BHO* 181-182.

47. *CPG* 2501, *BHO* 574. L'attribution à Sérapion n'est pas certaine.

fragments d'une homélie et d'une lettre[48], également disparues en grec, ont été préservées, sans doute essentiellement dans les milieux monastiques où elles avaient dû être réalisées en raison de l'intérêt qu'elles présentaient dans ce contexte.

Diverses liturgies attribuées à des Pères n'ont été conservées qu'en syriaque[49] : anaphore d'Athanase (*CPG* 2304), de Grégoire de Nazianze (*CPG* 3097), d'Eustathe d'Antioche (*CPG* 3398), de Théodore de Mopsueste (*CPG* 3870), de Cyrille d'Alexandrie (*CPG* 5437), de Nestorius (*CPG* 5764), du Pseudo-Denys l'Aréopagite (*CPG* 6637), de Zacharie le Scholastique (*CPG* 7073) ; liturgie des présanctifiés (*CPG* 7074) ; rite du baptême (*CPG* 7075), de Timothée IV d'Alexandrie (*CPG* 7098) et rite du baptême, *CPG* 7099), de Jacques Baradée (*CPG* 7199) et de Pierre de Callinice (*CPG* 7255). On trouve aussi en syriaque une traduction de la liturgie de Jean Chrysostome (*CPG* 4686).

Controverses christologiques et basculement linguistique

Les controverses christologiques à partir du V^e^ siècle eurent une grande influence sur la production dogmatique et exégétique en Orient. La langue officielle de l'Église était le grec, mais des traductions nombreuses en syriaque, y compris de lettres des évêques à leurs suffragants ou à leurs ouailles, furent réalisées. De nouvelles traductions refaites sur le grec virent le jour ; elles devaient assurer la fiabilité des textes présentés dans les disputes. Des florilèges et des collections en grand nombre furent constitués qui fournissaient des arguments tirés des autorités patristiques. Les enjeux de la circulation des textes étaient théologiques et le bras armé du pouvoir, ecclésiastique ou politique intervint à plusieurs reprises pour orienter la diffusion des écrits.

La controverse autour de Nestorius avait dressé les patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie l'un contre l'autre en la personne de leurs évêques suivis de leurs partisans, Cyrille d'Alexandrie d'un côté, Jean d'Antioche et ses « orientaux » de l'autre, qui mesurèrent leurs forces lors du concile d'Éphèse. La dissension se poursuivit sous les patriarches Domnus d'Antioche, soutenu par Théodoret, et Dioscore d'Alexandrie. À Édesse, l'influent évêque Rabbula s'était rallié à Cyrille lors du concile d'Éphèse. Il traduisit lui-même le traité *Sur la foi orthodoxe* de Cyrille et contribua à faire circuler les écrits de ce dernier tandis qu'il interdisait

48. *CPG* 2490 et 2491.

49. BROCK 2000 offre une liste complète de toutes les anaphores syro-occidentales avec détail des éditions. Sur la richesse des anaphores syriaques, voir CASSINGENA – JURASZ 2006.

dans sa juridiction les œuvres des Pères antiochiens, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Son successeur à partir de 435, Ibas prit le parti contraire et fut plus tard accusé, comme Théodoret, de nestorianisme.

En une génération cependant, après la mort d'Ibas en 457, ceux qui furent expulsés comme « nestoriens » se replièrent à Nisibe, de l'autre côté de la frontière avec l'empire perse, et les docteurs d'Antioche, dont les écrits avaient été traduits en syriaque, devinrent les Pères de l'Église de Perse qui fut de ce fait faussement qualifiée de nestorienne et resta dépositaire de la tradition théologique et exégétique antiochienne. Côté romain, les tenants de la position de Cyrille refusèrent de reconnaître le concile de Chalcédoine (451) et une Église miaphysite commença de se constituer en Église séparée du tronc byzantin.

Nestorius

La condamnation de Nestorius entraîna celle de ses œuvres – homélies, lettres, traités, écrits apologétiques – qui nous sont donc parvenues de façon très inégale (beaucoup sont perdues), sous forme de traductions, en latin ou en syriaque, de manière souvent fragmentaire. Ces traductions commencèrent à être réalisées au VI^e^ siècle. Elles sont parfois interpolées et, de plus, elles ne sont bien souvent connues que par les citations de ses adversaires. La *Clavis* recense 106 œuvres différentes au total (y compris les *spuria ; CPG* 5665-5766), mais les textes se réduisent souvent à quelques lignes. Beaucoup en sont connus par le *Liber contra impium Grammaticum* de Sévère d'Antioche [50], écrit contre Jean de Scythopolis ou de Césarée. Mais c'est surtout la traduction syriaque du *Liber Heraclidis*, dit aussi *Le Bazaar d'Héraclide,* disparu en grec qui permit une connaissance directe et plus complète de ce Père controversé [51]. Cette œuvre composite consistant en différentes parties s'ouvre sur un dialogue entre Nestorius et un certain Sophrone sur des questions christologiques. C'est ensuite Nestorius lui-même qui commente ce qui lui est arrivé et comment il a été injustement condamné, qui produit lettres et documents et défend son orthodoxie contre les accusations de Cyrille. S'il ne s'agit donc pas d'une œuvre entièrement de la main de Nestorius, ce n'en est pas moins un accès plus direct à ses idées et au vocabulaire théologique qu'il employait, moins suspect d'avoir été détourné par ses adversaires que les citations, par ailleurs nombreuses, dans des florilèges ou des commentaires de ses adversaires.

50. *CPG* 7024. Sévère d'Antioche, *Contre l'impie Grammairien*, 1952, p. 216.
51. *CPG* 5751.

Cyrille d'Alexandrie

Les très nombreux écrits de Cyrille sont bien conservés en grec, mais ont aussi été largement traduits en syriaque. Le manuscrit de Londres BL Add. 14557 contient ainsi la lettre de Cyrille *sur le Credo de Nicée*, son *Explication des Douze anathèmes*, le *Quod unus sit Christus,* ainsi que de nombreuses lettres inédites[52]. Son discours *Sur la foi orthodoxe*[53] envoyé à l'empereur Théodose au début de la controverse nestorienne, fut traduit par Rabbula qui le fit circuler. Deux de ses œuvres cependant n'ont été transmises qu'en syriaque : les *Réponses au diacre Tibère* et surtout le *Commentaire sur l'évangile de Luc*[54] qui n'est plus connu autrement que très partiellement en grec : le syriaque a conservé 156 des homélies qui constituent le texte, contre seulement 3 en grec. Certaines sont traduites intégralement, d'autres seulement résumées. À ces homélies conservées dans le manuscrit BL Add. 14551 et 14552, en deux volumes, il faudra ajouter celles retrouvées dans un complément de ce manuscrit de Londres qui a été identifié à Deir al-Surian par S. Brock[55].

Les Antiochiens

C'est vers le syriaque qu'il faut se tourner pour trouver des traces significatives des Pères antiochiens. Un premier décret de Justinien en 544-545, en même temps qu'il condamnait l'origénisme, frappait la personne et les ouvrages de Théodore de Mopsueste, la lettre anticyrillienne d'Ibas d'Édesse à Mari et les écrits anticyrilliens de Théodoret. La condamnation définitive des Trois Chapitres au concile de Constantinople en 553, qui se fit sur des extraits falsifiés, eut pour conséquence d'interrompre la copie et la circulation des manuscrits grecs de l'œuvre de Théodore[56], mais aussi de son maître Diodore. Les traductions des œuvres de Théodore commencèrent sans doute de son vivant, dès avant le concile d'Éphèse de 431, qui suivit de trois ans sa mort et témoigne de l'existence d'un grand nombre d'entre elles. L'apogée du mouvement de traduction eut lieu sans doute après le concile. Celles de Diodore commencèrent sans doute un peu plus tard : elles étaient encore en cours en 465 selon Jacques de Saroug[57]. Aucune œuvre complète de Diodore n'a été transmise. C'est dans un florilège miaphysite, contenu

52. Cyrille d'Alexandrie 1970, 1971 et 1975.

53. Cyrille d'Alexandrie, *Sur la foi orthodoxe*, 1877.

54. *CPG* 5207. Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur l'évangile de Luc*, 1859 et 1912.

55. BROCK 2007, p. 3 col. 3.

56. Voir la bibliographie à la fin de cet article.

57. VAN ROMPAY 1987, p. 37, n. 16.

dans le BL Add. 12156[58] et dans des citations de Sévère, qu'il faut en chercher les seules traces, difficiles à exploiter[59].

L'histoire de la transmission des œuvres de Théodore est complexe car elles furent condamnées à la fois du côté syriaque, par l'évêque Rabbula, et du côté byzantin, au moment de la condamnation de leur auteur[60]. Les traductions syriaques de ses œuvres furent interdites par Rabbula d'Édesse qui ordonna de les confisquer et de les brûler. Deux commentaires qui n'avaient pas encore été traduits, le *Commentaire sur Jean* et celui *Sur l'Ecclésiaste*[61], auraient été les seuls à échapper à l'autodafé. Ce sont justement ces deux mêmes commentaires qui ne nous sont parvenus qu'en syriaque : est-ce parce qu'ils ont été traduits par la suite ? Barḥadbšabba qui est à la source de l'information, ne parle curieusement pas des manuscrits grecs alors qu'à Édesse on les lisait aussi[62]. Lorsqu'Ibas succéda à Rabbula sur le siège d'Édesse (435-457), il entreprit de renverser le mouvement en faisant de nouveau circuler et traduire les œuvres de Théodore. Le catalogue d''Abdišo' de Nisibe (XIII^{e} siècle) témoigne du nombre d'écrits traduits notamment par Ibas et son disciple Koumi et conservés à Nisibe[63], dont un certain nombre ont aujourd'hui disparu[64]. L'*Histoire* syro-orientale du début du XIII^{e} siècle conservée à Séert contient aussi une liste des œuvres de l'Interprète[65]. Ces deux catalogues classent les œuvres en deux catégories : les œuvres exégétiques d'un côté, les textes dogmatiques, liturgiques, didactiques ou canoniques de l'autre. Il est possible que les collections aient été transmises ainsi dans la tradition manuscrite.

L'œuvre exégétique de Théodore est évoquée par les auteurs anciens comme considérable puisqu'il semble qu'il commenta presque tous les livres bibliques. Cependant, comme le souligne Van Rompay, les commentaires exégétiques de Théodore ne sont connus que par une tradition manuscrite pauvre et ancienne, ce qui signifie qu'ils furent peu

58. WRIGHT 1871, p. 641, 2i (f. 31v)

59. Diodore, *Fragments*, 1946. Sur la difficile interprétation de ces fragments, voir GREER 1966.

60. Voir CONSTANTELOS 1962; VAN ROMPAY 1987; ZAHAROPOULOS 1989; YOUSSIF 1990 ; KALANTSIS 1997.

61. *CPG* 3836 et 3843 ; voir VOSTÉ 1923.

62. Barḥadbšabba, *Cause de la fondation des écoles*, 1907, p. 381-383.

63. Voir John W. Watt dans ce volume pour ce qui concerne les écoles d'Édesse et de Nisibe. 'Abdišo', *Catalogue*, 1725, chap. 19, p. 30-39.

64. Sur les traducteurs, Qiyore, Ibas, Koumi, Ma'na en Perse, voir VAN ROMPAY 1987, p. 35.

65. *Chronique de Séert* 1947, p. 219.

copiés. La tradition syro-orientale des commentaires fondés sur diverses autorités et transmis oralement dans les écoles pourrait expliquer ce paradoxe d'un relatif désintérêt pour la copie des œuvres du Père de l'Église peut-être le plus influent et le plus vénéré de l'Église syro-orientale.

Des fragments syriaques[66] de son *Commentaire sur la Genèse*[67] subsistent, y compris dans la tradition indirecte, qui complètent quelques fragments grecs et latins. La chaîne syriaque qu'est le *Gannat Bussame* a préservé les seuls fragments connus sur les Nombres et le Deutéronome[68]. Son *Exposition sur les psaumes*[69] est partiellement conservée en grec et en latin, en tradition directe et indirecte, mais aussi en syriaque. Ses commentaires sur les petits prophètes et sur Job sont essentiellement conservés dans des citations d'Išo'dad de Merv (IX^e siècle) ainsi que dans un écrit christologique syro-oriental[70]. Son *Commentaire sur l'Ecclésiaste* qui avait été redécouvert en traduction syriaque dans les années 1920 à la grande mosquée des Omeyyades à Damas, a été publié à partir de la tradition directe et indirecte[71]. De ses commentaires sur les évangiles synoptiques, ne restent que des fragments[72]. Le *Commentaire sur l'évangile de Jean* cependant a été retrouvé, en 1868, en traduction syriaque dans un manuscrit du monastère de Telkef, près de Mossoul. À partir des copies faites sur ce manuscrit, parurent deux éditions du texte puis une traduction latine[73]. Les chaînes ont permis également de retrouver des fragments grecs et syriaques. Les commentaires sur les épîtres pauliniennes en revanche subsistent en grec.

Les passages de Théodoret qui servirent à sa condamnation en 553, notamment son *Sur l'Incarnation* (*CPG* 3856), furent pour beaucoup empruntés à une œuvre de Cyrille d'Alexandrie, *Contre Diodore et Théodore* (*CPG* 5229), dont le biais était évident. Il ne reste de celle-ci que des fragments grecs et latins et de très nombreuses citations chez Sévère d'Antioche. Des extraits se trouvent aussi dans le manuscrit de Londres BL Add. 12156 qui contient aussi des extraits de Diodore. Le syriaque

66. REININK 1996.

67. *CPG* 3827, voir la bibliographie citée, y compris dans le *Suppl.*

68. *CPG* 3829, voir la bibliographie citée. Voir REININK 1979 sur le *Gannat Bussame*.

69. *CPG* 3833 et *Suppl.* Théodore de Mopsueste, *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes*, 1982.

70. REININK 1977, p. 171.

71. *CPG* 3836, voir *Suppl.* pour la bibliographie.

72. *CPG* 3839, voir *Suppl.* pour la bibliographie.

73. *CPG* 3843 ; DEBIÉ 1996.

conserve donc des extraits des œuvres dogmatiques de Théodore, mais dans des florilèges constitués par ses adversaires.

Une version syriaque de ses homélies catéchétiques, très importantes comme témoins de sa christologie dans le plus vaste contexte de sa théologie, mais aussi de l'interprétation antiochienne du baptême et de l'eucharistie, fut découverte par Alphonse Mingana et constitue le seul témoin de ce texte [74].

Un florilège syro-oriental du XIII[e] siècle constitué pour lutter contre un hérétique actif dans le Nord de l'Iraq a livré de nouveaux fragments du *Contre les Mages* de Théodore qui n'était jusqu'alors connu que par des citations chez Dadišo' Qatraya (VII[e] siècle) [75].

Les écrits dogmatiques de Théodore sont donc parvenus jusqu'à nous surtout par les florilèges, syro-orientaux, au premier rang desquels le *Gannat Bussame*, mais aussi syro-orthodoxes qui le citent pour le réfuter. Les commentaires de Dadišo' Qatraya sont aussi un lieu d'accès privilégié à des citations indirectes.

La littérature miaphysite

Les tenants de la formule « mia physis », « une seule nature » plus tard complétée par « du logos incarné », qui venait d'Apollinaire de Laodicée l'avaient reprise à Cyrille d'Alexandrie qui la croyait d'Athanase.

Cette formule cyrillienne fut adoptée par Sévère d'Antioche qui ne put que s'opposer au concile de Chalcédoine (451) accusé de s'éloigner de la terminologie cyrillienne et de promouvoir des positions « nestoriennes » diphysites (enseignant deux natures, c'est-à-dire deux hypostases et deux personnes, dans le Christ). Des positions plus extrêmes, d'Eutychès et de ses partisans d'un côté ou de Julien d'Halicarnasse d'un autre, montrèrent les dangers que pouvait représenter cette formulation miaphysite. Les ouvrages de Sévère furent condamnés au concile de Constantinople en 536. Le pouvoir impérial se fit le relais civil de ce jugement puisque Justinien ordonna la destruction complète de ses écrits avec interdiction de continuer à les copier, sous peine de lourdes sanctions [76].

Les partisans de Sévère traduisirent en syriaque ses écrits [77] contournant ainsi la condamnation, le pouvoir impérial n'ayant sans doute pas les moyens de faire surveiller les bibliothèques des écoles et des

74. Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, 1932 et 1949 pour une reproduction anastatique du manuscrit avec une traduction française.

75. Voir REININK 1997 pour le détail avec l'édition et la traduction.

76. *CPG* 6877 = [9330].

77. Voir la bibliographie à la fin de cet article.

monastères miaphysites. Des pans entiers de la littérature miaphysite ont ainsi disparu dans l'original grec.

De manière attendue, on a conservé exclusivement en syriaque les écrits de celui qui donna à l'Église miaphysite ses fondements en ordonnant une hiérarchie ecclésiastique séparée et qui lui valut son surnom de « jacobite », Jacques Baradée [78]. Les lettres qu'il écrivit aux évêques et aux moines de divers endroits (Constantinople, les provinces d'Orient et d'Arabie notamment) et les tentatives de conciliation sont de précieuses sources d'information sur les débuts de cette Église.

Du corpus de lettres – évaluées à environ 4000 – échangées par Sévère et ses correspondants, seule une petite partie a été transmise, même en syriaque, et une plus petite partie encore a été éditée et traduite. Les travaux de F. Petit sur les fragments sévériens contenus dans les chaînes exégétiques ont montré les besoins en matière d'édition de la correspondance sévérienne [79]. Une collection de 123 lettres traduites par Athanase de Nisibe constitue le cœur de ce qui nous est parvenu, mais d'autres lettres ont été transmises indépendamment et de nombreuses citations sont présentes chez d'autres auteurs et dans les chaînes et florilèges. Ce sont ainsi environ 300 lettres qui sont parvenues par le syriaque. Le fait qu'elles aient gardé les numéros d'ordre qu'elles portaient dans l'original grec à permis d'évaluer à combien s'élevait l'ensemble avant la traduction et de se rendre compte qu'une faible partie avait été transmise. Il existe aussi des traces de l'existence de plusieurs traductions de certaines lettres.

Mais l'œuvre par laquelle Sévère est sans doute le plus connu est l'ensemble de ses *Homélies cathédrales* prononcées pendant ses six années d'épiscopat à Antioche. La *Clavis* liste 59 œuvres différentes au total ; le syriaque est dominant et beaucoup d'œuvres y sont conservées dans leur intégralité. Un certain nombre d'œuvres qui ont un lien avec l'Égypte ont été traduites en copte et en arabe. Les deux vagues principales de traduction en syriaque sont bien connues : la première est due à Paul de Callinice au VI^e^ siècle, mais à peine 80 des 125 homélies connues ont survécu et attendent d'être éditées ; la deuxième vague est due à Jacques d'Édesse au VII^e^ siècle. C'est cette traduction qui est éditée dans différents volumes de la *Patrologia Orientalis* [80]. Là aussi les manuscrits et les fragments retrouvés à Deir al-Surian ont conservé des lettres et des homélies inconnues à ce jour [81].

78. FIEY 1966 ; BUNDY 1978.

79. Voir *La Chaîne sur l'Exode* 1999, p. XII. Voir *CPG* 7070 et 7071.

80. *CPG* 7035.

81. BROCK 2007, p. 3, col. 3.

Les traductions de Sévère ne sont pas importantes seulement en elles-mêmes, mais aussi parce qu'elles ont conservé un nombre considérable de citations patristiques de tous ordres : des écrits des Pères les plus anciens, comme Méliton de Sarde ou Hippolyte mais aussi de ses partisans ou de ses adversaires : Théophile d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche, Apollinaire de Laodicée, des écrits apollinaristes (dont ceux de Timothée), Théodore de Mopsueste, Cyrille d'Alexandrie, Timothée Aelure, Nestorius... Son œuvre fonctionne elle-même comme un florilège qui a transmis des auteurs grecs au double crible de la sélection et de l'adaptation qu'il avait lui-même opérées et de la traduction en syriaque.

Un travail sur les florilèges syro-occidentaux semblable à celui qui a été accompli ces dernières années sur les chaînes exégétiques grecques devrait permettre d'identifier d'autres textes disparus par ailleurs. Pour ne prendre qu'un exemple, l'éventail des citations de la compilation de lettres et traités anti-chalcédoniens mise sous le nom de Timothée Aelure, évêque d'Alexandrie, et qui est contenue dans le BL Add. 12136 [82], mentionne par exemple des auteurs attendus comme Diodore, Théodore, Nestorius, ou Rabbula, mais donne aussi des extraits des écrits de Méthode d'Olympe, d'Épiphane de Chypre et des évêques de Rome – Félix, Simplicius, Jules, Vitalien –, d'Ignace d'Antioche (lettre aux Smyrniotes). De manière plus surprenante sont cités aussi Cyprien de Carthage, Irénée de Lyon ou Ambroise de Milan : un Père disparu en grec, Timothée Aelure (ou qui que ce soit sous son nom), a ainsi transmis en syriaque des extraits de Pères latins !

Les auteurs rejetés en grec sont devenus des pierres d'angle des Églises syriaques, qu'il s'agisse de Nestorius, de Théodore de Mopsueste ou de Sévère, tous de tradition antiochienne, mais rejetés par le siège « orthodoxe » d'Antioche.

Une importante question que pose le travail réalisé sur les chaînes grecques est de savoir jusqu'à quand des exemplaires grecs des œuvres de Sévère ont été disponibles et lus. F. Petit souligne en effet que les citations sévériennes ont été introduites dans les chaînes anciennes de manière massive et secondaire. Ce phénomène n'a pu se faire qu'à un moment où existait encore un milieu miaphysite de langue grecque. Si l'on regarde la littérature miaphysite, il apparaît clairement qu'elle n'est plus conservée qu'en syriaque, qu'il s'agisse des œuvres patristiques proprement dites, des histoires ecclésiastiques [83] ou des œuvres hagiographiques [84] comme en

82. WRIGHT 1871, p. 639-648.
83. DEBIÉ 1999.
84. FLUSIN 1996.

témoigne le corpus des écrits de Zacharie le Scholastique ou de Jean Philopon et à plus forte raison les lettres et traités dogmatiques des évêques miaphysites, traduits en grand nombre.

Comment peut s'expliquer ce changement de langue ? La condamnation des écrits de Sévère et de ses partisans n'est peut-être pas la seule explication. Toute la littérature miaphysite ou presque a été traduite et surtout, à partir du VI^e^ siècle, il n'y a plus de production dans cette langue. Faut-il penser qu'il n'existait plus à ce moment-là, comme le suggère B. Flusin, de milieux miaphysites de langue grecque ? Les lettres conservées en syriaque comme les noms des sièges pour lesquels Jacques Baradée a sacré des évêques, montrent à ce moment-là une large dispersion géographique pour les milieux miaphysites, qui ne correspond pas aux seules régions araméophones et syriacophones - qui se sont cependant sans doute réduits par la suite pour se concentrer en Syrie et Mésopotamie du Nord. Les exemples de condamnation par Rabbula d'un côté, pour les versions syriaques, par Justinien de l'autre, pour les versions grecques, semblent montrer une dichotomie entre langue officielle et langue de pratique des Églises jusqu'à la fin du VI^e^ siècle [85]. La hiérarchie miaphysite, dans un premier temps, avant la séparation complète, écrit en grec, la langue officielle de l'Église. Quand la séparation est consommée en revanche le basculement se fait vers le syriaque, ce qui n'empêche pas quelques traductions des Pères de l'Église byzantine comme Sophrone, Anastase le Sinaïte ou Jean Climaque, mais la production miaphysite ne se fait alors plus du tout en grec.

Bibliographie

Aristide, *Apologie*, 2003 : Bernard POUDERON – Marie-Joseph PIERRE *et alii* (éd. et trad.), *Apologie*, Paris (Sources Chrétiennes 470).

Aristide, *The Apology*, 1891 : James Rendel HARRIS – Joseph A. ROBINSON (éds.), *The Apology of Aristides on behalf of the Christians*, Cambridge (Texts and Studies I, 1).

Athanase, *Lettres festales*, 1848 : William CURETON (éd. et trad.), *The Festal Letters of Athanasius* London (Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series 4).

Athanase, *Index syriaque des Lettres festales*, 1985 : Micheline ALBERT, « Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie » dans Annick MARTIN (éd. et trad.), *Histoire acéphale et index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, Paris (Sources Chrétiennes 317).

Athanasiana Syriaca, 1965, 1967, 1972 et 1977 : Robert W. THOMSON (éd. et trad.), *Athanasiana Syriaca* I–IV, Louvain (CSCO 257-258, 272-273, 324-325, 386-387 / Syr. 114-115, 118-119, 142-143, 167-168).

85. Voir, sur cette question de la langue officielle de l'Église en Orient, MILLAR 2006, p. 107-116 notamment.

'Abdišo', *Catalogue*, 1725 : Joseph S. ASSEMANUS (éd. et trad.), *Carmen Ebedjesus... Catalogum librorum omnium Ecclesiasticorum*, Rome (Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, III, 1).

Barḥadbšabba, *Cause de la fondation des écoles*, 1907 : Addaï SCHER (ed. et trad.), *Mar Barḥadbšabba 'Arbaya. Cause de la fondation des écoles*, Paris (Patrologia Orientalis IV, 4).

La Chaîne sur l'Exode 1999 : Françoise PETIT – Lucas VAN ROMPAY (éd. et trad.), *La chaîne sur l'Exode. Fragments de Sévère d'Antioche*, Louvain (Traditio exegetica graeca 9).

Chronique d'Édesse de 540, 1903 : « Chronicon Edessenum » dans Ignazio GUIDI (éd. et trad.), *Chronica minora I*, Paris, p. 1-13 (texte) ; p. 1-11 (trad.) (CSCO 1 et 2 / Syr. 1 et 2).

Chronique de Séert 1947 : Addaï SCHER (éd. et trad.), *Chronique de Séert : histoire nestorienne*, Paris (Patrologia Orientalis V, 3).

Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur l'évangile de Luc*, 1859 : Robert PAYNE SMITH, *A Commentary upon the Gospel according to St. Luke by St. Cyril, Patriarch of Alexandria*, Oxford.

Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur l'évangile de Luc*, 1912 : Jean-Baptiste CHABOT (éd.), *S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam I* (Hom. 1-80), Paris - Leipzig (CSCO 70 /Syr. 27) [réimpr. Louvain, 1961] ; Raymond M. TONNEAU (trad.), *S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam, I*, Louvain, 1953 (CSCO 140 / Syr 70).

Cyrille d'Alexandrie, *Lettre au diacre Tibère*, 1970 : Rifaat Y. EBIED – Lionel R. WICKAM, « The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon. Syriac version », *Le Muséon* 83, p. 438-447.

Cyrille d'Alexandrie, *Lettres*, 1975 : Rifaat Y. EBIED – Lionel R. WICKAM (éd. et trad.), *A Collection of Unpublished Syriac Letters of Cyril of Alexandria*, Louvain (CSCO 359 et 360 / Syr. 157 et 158).

Cyrille d'Alexandrie, *Sur la foi orthodoxe*, 1877 : Philip E. PUSEY (éd.), *Sancti Patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Imperatorem*, Oxford.

Diodore, *Fragments*, 1946 : Maurice BRIÈRE (éd.), « Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse, réédités et traduits pour la première fois », *Revue de l'Orient Chrétien* 30, p. 231-283.

Diodore, *Fragments*, 1949 : Rudolf ABRAMOWSKI (éd. et trad.), « Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus », *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 42, p. 19-69.

Épiphane, *Traité sur les poids et mesures*, 1935 : James E. DEAN, *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures*, Chicago.

Eusèbe de Césarée, *Chronique*, 1984 : Rudolf HELM (éd.), *Die Chronik des Hieronymus*, Berlin (GCS ; Eusebius Werke VII).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 1898 : William WRIGHT – Norman MCLEAN – Adalbert MERX (éds.), *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, Cambridge [réimpr. Piscataway, 2003].

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 1901 : Eberhard NESTLE (trad.), *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt*, Leipzig (Texte und Untersuchungen, N.F. VI, 2).

Eusèbe de Césarée, *Histoire des martyrs de Palestine*, 1861 : William CURETON (éd. et trad.), *History of the Martyrs of Palestine by Eusebius*, London.

Eusèbe de Césarée, *Sur l'étoile des Mages*, 1866-1867 : William WRIGHT (éd. et trad.), « Eusebius of Cesarea on the Star », *Journal of Sacred Literature* 4th ser. 9, p. 117-136 ; 10, p. 150-164.

Eusèbe de Césarée, *Théophanie*, 1842 : Samuel LEE (éd.), *Eusebius, Bishop of Caesarea on the Theophania, or Divine Manifestation of our Lord and Saviour Jesus Christ. A Syriac version edited from an ancient manuscript recently discovered*, London.

Eusèbe de Césarée, *Théophanie*, 1843 : Samuel LEE (trad.), *Eusebius, Bishop of Caesarea, on the Theophania*, Cambridge.

Eusèbe de Césarée, *Théophanie*, 1904 : Hugo GRESSMANN (éd.), *Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferungen* (GCS II, 2 ; Eusebius Werke III, 2).

Georges le Syncelle, *Morceaux choisis chronographiques*, 1984 : Alden A. MOSSHAMMER (éd.), *Georgius Syncellus, Eclogae Chronographiae*, Leipzig.

Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, 2000 : Georg N. BONWETSCH – Marcel RICHARD (éd. et trad.), *Hippolyt, Kommentar zu Daniel*, Berlin (GCS, N.F., 7 ; Hippolytus Werke 1).

Hippolyte, *Sur l'Épiphanie*, 1883 : Jean-Baptiste PITRA (ed. et trad.), *Analecta sacra IV*, Paris, p. 57-61 (texte), 326-329 (trad.).

Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, 1910a : Paul BEDJAN (éd.), *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris.

Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, 1910b : François NAU, *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris.

Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, 1925 : Godfrey R. DRIVER – Leonard HODGSON, *Nestorius, The Bazaar of Heracleides*, Oxford.

Sévère d'Antioche, *Contre l'impie Grammairien*, 1929-1938 : Joseph LEBON, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum*, Louvain (CSCO 93-94 ; 101-102 ; 111-112 / Syr. 45-46, 50-51, 58-59).

Sévère d'Antioche, *Homélies cathédrales*, 1908-1977 : Maurice BRIÈRE *et alii* (éd. et trad.), *Les* Homiliae Cathedrales *de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque inédite de Jacques d'Édesse*, Paris - Turnhout (Patrologia Orientalis IV, 1 ; VIII, 2 ; XII, 1 ; XVI, 5 ; XX, 2 ; XXII, 2 ; XXIII, 1 ; XXV, 1, 4 ; XXVI, 3 ; XXXVII, 1 ; XXXVIII, 2).

Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste*, 1964-1971 : Robert HESPEL (éd. et trad.), *Sévère d'Antioche, La polémique antijulianiste*, Louvain (CSCO 244-245 ; 295-296 ; 301-302 ; 318-319 / Syr. 104-105, 124-125, 126-127, 136-137).

Sévère d'Antioche, *Le Philalèthe*, 1952 : Robert HESPEL (éd. et trad.), *Le Philalèthe*, Louvain (CSCO 133-134 / Syr. 68-69).

Sévère d'Antioche, *Les hymnes*, 1909-1911 : Ernest W. BROOKS (éd. et trad.), *The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa*, Paris (Patrologia Orientalis VI, 1 ; VII, 5).

Sévère d'Antioche, *Lettres*, 1902-1903 : Ernest W. BROOKS (éd. et trad.), *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, London.

Sévère d'Antioche, *Orationes ad Nephalium*, 1949 : Joseph LEBON (éd. et trad.), *Severi Antiocheni orationes ad Nephalium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*, Louvain (CSCO 119 et 120 / Syr. 64 et 65).

Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur Jean*, 1940 : Jacques-Marie VOSTÉ (éd. et trad.), *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, Louvain (CSCO 115 et 116 / Syr. 62 et 63).

Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, 1988a : Werner STROTHMANN (éd.), *Das syrische Fragment des Ecclesiastes-Kommentar von Theodor von Mopsuestia*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 28).

Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur l'Ecclesiaste*, 1988b : Werner STROTHMANN (éd.), *Syrische Katenen aus dem Ecclesiastes-Kommentar des Theodor von Mopsuestia*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 29).

Théodore de Mopsueste, *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes*, 1982 : Lucas VAN ROMPAY (éd. et trad.), *Théodore de Mopsueste. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148)*, Louvain (CSCO 435 et 436 / Syr. 189 et 190).

Théodore de Mopsueste, *Fragments syriaques*, 1869 : Eduard SACHAU (éd. et trad.), *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Leipzig.

Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, 1932-1933 : Alphonse MINGANA (éd. et trad.), *Theodore of Mopsuestia, Catechetical Homilies*, Cambridge (Woodbrooke Studies 5 et 6).

Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, 1949 : Raymond M. TONNEAU – Robert DEVREESSE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano (Studi e Testi 145).

Titus de Bosra, *Contre les manichéens*, 1859 : Paul A. de LAGARDE (éd.), *Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor, syriace*, Berlin.

Titus de Bosra, *Discours sur l'Épiphanie*, 1933 : Ignaz RÜCKER (éd.), *Florilegium Edessenum anonymum*, München, p. 82-87 (Sitzungsberichte d. Bayr. Akad. der Wissenschaften 5).

ABRAMOWSKI 1963 : Luise ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain (CSCO 242 / Subs. 22).

BHG : François HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, 1957[3].

BHO : Paul PEETERS, *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910 [réimpr. Bruxelles, 1954].

BROCK 1979 : Sebastian P. BROCK, « Aspects of Translation Technique in Antiquity », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 [réimpr. dans BROCK 1984, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, chap. III].

BROCK 1981 : Sebastian P. BROCK, « Some New Syriac Texts attributed to Hippolytus », *Le Muséon* 94, p. 179-188.

BROCK 1995 : Sebastian P. BROCK, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athènes.

BROCK 2000 : Sebastian P. BROCK, « Towards a typology of the Epicleses in the West Syrian Anaphoras », dans H-J. FEULNER – E. VELSKOVSKA – R.F. TAFT (éds.), *Crossroad of Cultures : Studies in Liturgy in Honor of Gabriele Winkler*, Roma, p. 173-192 (Orientalia Christiana Analecta 260).

BROCK 2007 : Sebastian P. BROCK, « Abbot Mushe and the Poll Tax », *Newsletter of the Levantine Foundation*, n° 2, September, p. 2-3.

BUNDY 1978 : David BUNDY, « Jacob Baradaeus. The state of research, a review of sources and a new approach », *Le Muséon* 91, p. 45-86.

CASEY 1934 : Robert P. CASEY, « A Syriac Corpus of Athanasian Writings », *The Journal of Theological Studies* 35, p. 66-67.

CASSINGENA – JURASZ 2006 : François CASSINGENA – Izabela JURASZ (éds.), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3).

CONSTANTELOS 1962 : Demetrios J. CONSTANTELOS, « Justinian and the Three Chapters Controversy », *The Greek Orthodox Theological Review* 8 (1-2).

CPG : Maurice GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum (Corpus Christianorum)*, t. I, Turnhout, 1983 ; t. II, 1974 ; t. III, 1979 ; t. IV, 1980 ; t. V, 1987 ; Maurcie GEERARD – Jacques NORET, *Supplementum*, 1998 ; Jacques NORET, *Addenda volumini III*, 2003.

DEBIÉ 1996 : Muriel DEBIÉ *et alii*, *Théodore de Mopsueste, Homélies catéchétiques*, Paris (Les Pères dans la foi 62-63).

DEBIÉ 1999 : Muriel DEBIÉ, *Ordonner les temps : étude de la tradition historiographique de langue syriaque et de ses rapports avec l'historiographie grecque du V^e^ au IX^e^ siècle*, Thèse non publiée de l'université de la Sorbonne.

DEBIÉ 2006 : Muriel DEBIÉ, « L'héritage de la chronique d'Eusèbe dans l'historiographie syriaque », *The Canadian Journal for Syriac Studies* 6, p. 18-28.

FIEY 1966 : Jean-Maurice FIEY, « Jacques Baradée », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 152/3, p. 626-627.

FLUSIN 1996 : Bernard FLUSIN, « L'Hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine », dans J.O. ROSENQVIST (éd.), *LEIMWN. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fith Birthday*, Uppsala, p. 25-47 (Studia Byzantina Upsaliensia 6).

GREER 1966 : Rowan A. GREER, « The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus », *The Journal of Theological Studies* N.S. 17, p. 327-341.

HALLEUX 1989 : André de HALLEUX, « Hippolyte en version syriaque », *Le Muséon* 103, p. 19-42.

KALANTSIS 1997 : George KALANTSIS, *The Christology of Theodore of Mopsuestia as expressed in the Greek fragments of his* Commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli, unpubl. PhD, Evanston, Illinois.

KESELING 1926-1927 : « Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung », *Oriens Christianus* 1, p. 23-48, 223-241 ; 2, p. 33-56.

MILLAR 2006 : Fergus MILLAR, *A Greek Roman Empire : Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley (Sather Classical Lectures 64).

MOSS 1936 : Cyril MOSS, « Note on the Patristic Ms. Milan n° 46 », *Le Muséon* 49, p. 289-291.

OPITZ 1934 : Hans-Georg OPITZ, « Das syrische Corpus Athanasianum », *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 33, p. 18-31.

POIRIER – SENSAL 1990 : Paul-Hubert POIRIER – Catherine SENSAL, « Du grec au syriaque : Quelques réflexions sur la version syriaque du Contra Manicheos de Titus de Bostra », dans R. LAVENANT (éd.), *V. Symposium Syriacum*, Rome, p. 307-319 (Orientalia Christiana Analecta 236).

PRIGENT 1972 : Pierre PRIGENT, « Hippolyte, commentateur de l'Apocalypse : le commentaire de Denys bar Ṣalibi », *Theologische Zeitschrift* 28, p. 391-412.

REININK 1977 : Gerrit J. REININK, « Die Textüberlieferung der Gannat Bussame », *Le Muséon* 90, p. 103-175.

REININK 1979 : Gerrit J. REININK, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame*, Louvain (CSCO 414 / Subs. 57).

REININK 1996 : Gerrit J. REININK, « The quotations from the lost works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an unpublished East Syrian work on Christology », *Studia Patristica* 33, p. 562-567.

REININK 1997 : Gerrit J. REININK, « A new fragment of Theodore of Mopsuestia's contra Magos », *Le Muséon* 110, p. 63-71.

SAUGET 1978 : Joseph-Marie SAUGET, « L'apport des traductions syriaques pour la patristique grecque », *Revue de théologie et de philosophie* 110, p. 139-148 [réimpr. dans L. DUVAL-ARNOULD – F. RILLIET (éds.), *Littératures et manuscrits des chrétiens syriaques et arabes / Joseph-Marie Sauget*, recueil d'articles, Città del Vaticano, 1998 (Studi e Testi 389)].

THOMSON 1962 : Robert W. THOMSON, « An Eight-Century Melkite Colophon from Edessa », *The Journal of Theological Studies* N.S. 13, p. 249-258.

VAN ROMPAY 1987 : Lucas VAN ROMPAY, « Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste », dans H.J.W. DRIJVERS - R. LAVENANT *et alii* (éds.), *IV. Symposium Syriacum*, Rome, p. 33-43 (Orientalia Christiana Analecta 229).

VAN ROMPAY 2007 : Lucas VAN ROMPAY, « Greek Fathers in the Egyptian Desert », *Newsletter of the Levantine Foundation*, N° 2, september, p. 4-5.

VOSTÉ 1923 : Jacques-Marie VOSTÉ, « Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur s. Jean d'après la version syriaque », *Revue biblique* 32, p. 536-340.

WRIGHT 1871 : William WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1838*, t. II, London.

LES PÈRES GRECS DANS LES DIALOGUES ŒCUMÉNIQUES ENTRE LES ÉGLISES SYRIAQUES *

Dietmar W. WINKLER
Université de Salzburg

Parler des « Pères » dans les dialogues œcuméniques donne un sentiment étrange, car chaque Église a des critères différents pour définir ses saints. Par exemple, la tradition catholique romaine a défini quatre conditions nécessaires pour reconnaître un « Père de l'Église » : *antiquitas*, *sanctitas vitae*, *doctrina orthodoxa* et *approbatio ecclesiae*. Si « antiquité », qui renvoie à l'Antiquité tardive, est un terme clair, les Églises discutent sur la sainteté de leurs théologiens respectifs et sont naturellement en désaccord sur la « doctrine orthodoxe » et, du coup, sur l'« approbation de l'Église ». Un des obstacles les plus difficiles sur le chemin vers l'unité des chrétiens est l'existence d'anathème contre les docteurs des Églises. De fait, un Père peut être considéré comme saint par une Église et hérétique par une autre. Le pauvre homme est alors simultanément un « saint hérétique » et un « hérétique saint ».

De plus, à l'intérieur d'une même Église, les quatre critères mentionnés ne reflètent pas forcément l'importance et l'influence d'un auteur chrétien antique sur la vie de l'Église. Dans la tradition grecque, Origène († 254) représente le cas le plus typique. Il est le penseur le plus extraordinaire de l'antiquité chrétienne, le fondateur de la théologique spéculative systématique. Quand, trois cents ans après sa mort, certaines de ses idées ont été condamnées, sa théologie avait déjà influencé des générations de théologiens après lui. Pour la tradition latine, l'exemple le plus parlant est celui de Tertullien († 220). Il a entre autres créé et défini en latin la terminologie trinitaire et christologique, qui est devenue le fondement de l'orthodoxie occidentale. Mais, comme il s'est rallié au montanisme, il ne peut pas non plus avoir l'approbation de l'Église (*approbatio ecclesiae*).

* Traduction par Françoise BRIQUEL-CHATONNET.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 149-169.

Quoi qu'il en soit, il est nécessaire d'élargir le champ du terme « Père » dans le dialogue œcuménique, et tout particulièrement dans la perspective du dialogue à l'intérieur de la tradition syriaque. Dans ces Églises, on trouve trois perspectives christologiques différentes, qui d'un point de vue occidental, sont appelées « prééphésienne », « préchalcédonienne » et « chalcédonienne ». Il y a donc eu des condamnations réciproques de leurs Pères respectifs au cours de l'histoire. Nous parlerons donc de Pères ou de docteurs qui ont écrit en grec et ont eu une influence sur la tradition syriaque.

Pro Oriente et le dialogue à l'intérieur de la tradition syriaque

Les rencontres et dialogues officiels de l'Église catholique romaine avec les Églises orientales ont reçu le soutien, à un niveau non officiel, de la fondation PRO ORIENTE. Le 4 novembre 1964, deux semaines avant que la troisième session du concile Vatican II ne s'achève avec le passage du décret sur l'œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*), l'archevêque de Vienne, le cardinal Franz König, sur le conseil de quelques intellectuels catholiques autrichiens, décida de fonder Pro Oriente [1]. Cette fondation a acquis une énorme influence pour le dialogue entre les Églises orientales et occidentales.

La mission originelle de Pro Oriente était d'« établir et approfondir les contacts en Europe orientale, dans tous les domaines intellectuels importants, et particulièrement entre les représentants de l'Église catholique romaine et des Églises orthodoxes ». Dans les années 70, l'accent fut mis sur les relations inter-confessionnelles et aujourd'hui la mission de Pro Oriente est de « promouvoir les relations œcuméniques entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, les Églises préchalcédoniennes et prééphésienne ». Le travail de Pro Oriente, n'étant pas officiel, permet aux théologiens orthodoxes et orientaux de discuter librement avec leurs collègues catholiques romains. Cela a préparé le terrain pour le dialogue officiel avec les orthodoxes byzantins et a apporté une contribution importante aux déclarations communes avec les Églises orthodoxes orientales. Enfin, depuis 1993, des relations ont été établies avec l'Église assyrienne de l'Orient.

En 1994, Pro Oriente a commencé à étudier la tradition syriaque, ainsi que l'histoire et la théologie de l'Église de l'Orient et a initié une série de « consultations syriaques ». L'intérêt particulier de ce dialogue a résidé dans la participation de toutes les Églises syriaques : l'Église assyrienne de

1. Voir KÖNIG 1996, p. 76-81.

l'Orient, l'Ancienne Église de l'Orient, les Églises orthodoxes orientales (Église syro-orthodoxe d'Antioche, Église orthodoxe malankare de l'Inde) et les Églises orientales catholiques respectives (chaldéenne, syro-catholique, maronite, syro-malabare et syro-malankare). La tradition syriaque commune « a garanti la volonté de comprendre des positions théologiques qui pourraient apparaître diamétralement opposées les unes aux autres[2] ». En moins de dix ans (1994-2005) et à travers six consultations[3], Pro Oriente a facilité les échanges entre les Églises syriaques et a ainsi permis une meilleure compréhension des trésors spirituels, liturgique, patristique et théologique émanant de leurs traditions. En 2006, il a été décidé de mettre fin à cette entreprise couronnée de succès, à cause d'un certain nombre de problèmes de l'Église syro-orthodoxe d'Antioche et de ses relations avec la famille des Églises orthodoxes orientales d'une part et à cause de tensions internes à l'Église assyrienne de l'Orient d'autre part.

Pro Oriente cependant a décidé de poursuivre en lançant de nouveaux projets concernant la tradition syriaque. Dans ce contexte, le bureau de la fondation a décidé de lancer une nouvelle entreprise, les « Études Pro Oriente de la tradition syriaque », c'est-à-dire des études syriaques académiques qui concerneraient la tradition syriaque actuelle, orientale aussi bien qu'occidentale, que ce soit au Proche-Orient, en Inde ou dans la diaspora. Une équipe d'experts des diverses Églises syriaques a été formée, le *Pro Oriente Forum Syriacum*. Cependant, la fondation ne prétend absolument pas s'immiscer dans les affaires intérieures de ces Églises. Le *Forum Syriacum* choisit des thèmes de recherche et la méthode d'approche. Celle-ci comprend notamment des échanges lors de conférences académiques appelées *Pro Oriente Colloquia Syriaca*.

Dans les pages qui suivent, l'accent va être mis sur les trois premières consultations syriaques de Pro Oriente (Vienne 1994, Vienne 1996, Chicago 1997). Elles se sont particulièrement intéressées aux problèmes historiques et théologiques relatifs à l'accusation de « nestorianisme » portée contre l'Église assyrienne[4]. Les « Pères » grecs, replacés dans leur contexte historique, ont donc tenu une place considérable et Nestorius, Cyrille et le concile d'Éphèse, Théodore de Mopsueste et la condamnation des « Trois Chapitres » dans le contexte du concile de Constantinople (553), ont été au centre des préoccupations.

2. BROCK 1994, p. 60.

3. Cinq consultations ont été publiées en anglais, les trois premières en français également, voir PRO ORIENTE 1994-2003 ; PRO ORIENTE 1995-1998.

4. Pour une analyse plus ample de ces dialogues œcuméniques fondés sur la recherche patristique, voir WINKLER 2003.

Comprendre la terminologie théologique grecque et syriaque

Lors de la première consultation syriaque (Vienne, 24-29 juin 1994) [5], les communications ont porté principalement sur les questions historiques et théologiques entre le Ve et le VIIe siècles, fournissant les bases pour les discussions sur le « nestorianisme » de l'Église de l'Orient.

Tandis que les participants syro-orientaux et les chercheurs ont clairement affirmé que la christologie de l'Église de l'Orient ne suppose pas deux sujets, deux personnes ou deux fils, et qu'elle n'interprète pas l'enseignement de Nestorius en ce sens, il est apparu que les Églises orientales orthodoxes (miaphysites), particulièrement à la lumière de leur tradition, conservaient des réserves sur cette christologie.

L'analyse des synodes et théologiens syro-orientaux a montré que l'Église de l'Orient avait une christologie tout à fait orthodoxe. C'est une théologie expressément antiochienne, présente depuis la fin du Ve siècle et développée dans un sens antieutychien depuis 585. En même temps, la personne et la théologie de Théodore de Mopsueste ont pris de plus en plus d'importance pour l'Église de l'Orient. La recherche contemporaine a montré que la théologie de l'Église de l'Orient est plus « théodorienne » que « nestorienne ». Parmi les docteurs grecs de l'Église de l'Orient, comme Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius, le dernier apparaît plus comme un symbole que comme un théologien qui compte. Inversement, l'influence de Théodore est évidente.

Le chemin d'une meilleure compréhension passe par la terminologie. Les termes syriaques *kyana*, *qnoma* et *parṣopa* sont-ils vraiment équivalents du grec *physis*, *hypostasis* et *prosopon* ? Sur ce point, il fallait d'une part soumettre à examen la théologie de Cyrille d'Alexandrie et sa réception aux Ve et VIe siècles, spécialement par Sévère d'Antioche [6]. D'autre part, ce n'est pas tant Nestorius, mais Théodore de Mopsueste et les développements terminologiques dus au théologien syro-oriental Babaï le Grand (551/2-628) [7] qui devaient être étudiés. Les incompréhensions et les problèmes christologiques résultent avant tout de l'équivalence supposée entre les terminologies grecque et syriaque. C'est S. Brock qui a du coup suggéré de ne pas traduire le mot syriaque *qnoma*, mais de le transcrire [8]. Bien que le grec *hypostasis* soit systématiquement traduit *qnoma* en syriaque, le terme syriaque a un champ sémantique plus large et se rapproche souvent plus du grec *idiotēs* (propriétés).

5. Voir PRO ORIENTE 1995.

6. Voir HAINTHALER 2004.

7. Voir ABRAMOWSKI 1974 et 1975 ; CHEDIATH 1982.

8. Voir BROCK 1995, p. 41-43 ; BROCK 1985 et 1996.

Il a fallu prendre en considération un principe herméneutique important pour arriver à une meilleure compréhension des différentes traditions et expressions : les dialogues ont montré que des terminologies différentes pouvaient exprimer en substance la même foi. Les « Pères » de l'Église du IV^e^ au VI^e^ siècle ont développé leurs propres formulations sur différents points de la théologie, en utilisant les outils d'analyse de la philosophie grecque. Comme les théologiens en question provenaient d'horizons différents, ils n'ont pas compris de la même façon certains termes techniques et cela, naturellement, a entraîné incompréhension et confusion. Cependant, si on comprend les différentes formulations comme chaque théologien voulait qu'elles soient comprises, il est clair que, malgré les disputes verbales, elles cherchent toutes à exprimer la même vérité concernant le mystère de l'incarnation. Il est donc fondamental de découvrir ce que chaque théologien voulait dire, avec ses propres termes, plutôt que de se demander ce que ses opposants ont pu s'imaginer lire dans ces expressions. Les différentes approches sont souvent complémentaires et, sous les formules qui apparaissent contradictoires, il y a souvent une même interprétation.

Vers une convergence christologique et la querelle des Trois Chapitres

La deuxième consultation syriaque non officielle de Pro Oriente (Vienne, 22-27 février 1996) a porté sur les accords christologiques déjà réalisés, sur les problèmes du concile d'Éphèse (431), la querelle des Trois Chapitres et les expressions liturgiques de la christologie dans la tradition syro-orientale[9]. Peu après la première consultation syriaque, la déclaration christologique commune entre le pape Jean-Paul II et le catholicos patriarche Mar Dinkha IV avait été signée (11 novembre 1994). Cet accord, ainsi que les débats et résultats des cinq consultations Pro Oriente entre les théologiens orthodoxes orientaux et catholiques (1971-1988)[10], ont préparé la voie aux avancées de la deuxième consultation syriaque. On a mis au jour, il faut le souligner, que la théologie de l'Église de l'Orient et celle de l'Église impériale se correspondent :

> « La pensée et les formulations théologiques de l'Église de l'Orient, telles qu'elles sont présentes dans ses sources liturgiques et synodales, sont considérées comme étant dans la ligne des enseignements des conciles œcuméniques de Nicée (325) et

9. Voir PRO ORIENTE 1998b.

10. Publié dans *Wort und Wahrheit. Suppl. Issues* 1-5 (1971, 1973, 1976, 1978, 1988) ; analyses détaillées par WINKLER 1997, p. 260-302.

> Constantinople (381) et compatibles avec ceux du Concile d'Éphèse (431)[11]. »

Si l'on se souvient que c'est au dernier de ces conciles que Nestorius a été condamné, il est remarquable que le communiqué final du deuxième dialogue syriaque affirme que « les contenus théologiques débattus au Concile d'Éphèse de 431 sont partagés sous une forme ou sous une autre par toutes les Églises de la tradition syriaque[12] ». Le fait que les participants aient été capables de penser théologiquement d'une manière nouvelle, et non selon les catégories des vieux préjugés, a permis cette avancée. Mais le concile d'Éphèse n'a jamais publié de déclaration doctrinale et l'on continue à discuter sur ce qu'a pu être son contenu théologique[13]. Le communiqué commun souligne donc :

> « Il est devenu clair en particulier au cours de notre dialogue qu'il est nécessaire de faire une distinction absolue entre la position doctrinale de l'Église assyrienne de l'Orient et la position, reconnue par tous comme hérétique, qui poserait deux Fils, deux *prosopa* dans l'unique Christ incarné, position traditionnellement décrite comme "nestorienne" par les chalcédoniens et les orientaux orthodoxes[14]. »

Dans une session de travail ultérieure, la deuxième consultation syriaque a traité de la prétendue « Controverse des Trois Chapitres ». Le conflit qui a eu lieu dans les années précédant le second concile de Constantinople (553) n'est pas un épisode glorieux de l'histoire de l'Église et mon but n'est pas de le redire ici[15]. Mais les controverses entre 544 et 553 ont abouti à la condamnation de (1) la personne et les œuvres de Théodore de Mopsueste, (2) les œuvres de Théodoret de Cyr et (3) la *Lettre* d'Ibas d'Édesse à Mari le Perse, lors du second concile de Constantinople, qui est reçu comme le V^e^ concile œcuménique par les Églises chalcédoniennes.

Lors de la seconde consultation syriaque, il est apparu évident que la controverse des Trois Chapitres était une dispute interne à l'Église romaine impériale. Les communications et les discussions ont montré que les développements historiques avant et pendant le second concile de Constantinople présentaient peu d'intérêt pour les participants syro-

11. Communiqué final du deuxième Colloque syriaque de Pro Oriente dans PRO ORIENTE 1998b, p. 127.

12. *Ibid.*

13. Cf. BROCK 1997, p. 80.

14. Communiqué final de PRO ORIENTE 1998b, p. 128.

15. Sur la controverse des Trois Chapitres, voir aussi WINKLER 1999, p. 406-409.

orientaux et orientaux orthodoxes. Ils ont parlé des personnes et écrits condamnés, mais hors du contexte du concile. Seules les conférences des participants catholiques ont traité le sujet de la manière dont la théologie et l'histoire de l'église « occidentale » ont coutume de le faire : Constantinople II est vu comme une tentative de réconcilier les chalcédoniens et les non chalcédoniens en condamnant les auteurs « nestoriens ». Mais le V^e^ concile « œcuménique » a échoué sur ce point. Il n'a eu aucune répercussion sur les différentes Églises qui se trouvaient hors des frontières de l'empire romain (byzantin) et de son Église.

La discussion sur les Trois Chapitres n'a eu pratiquement pas d'écho dans le communiqué final de la deuxième consultation syriaque. La seule phrase qui y fasse allusion contient cependant un avertissement important :

> « Notre discussion de la controverse des Trois Chapitres et la condamnation qui s'ensuivit des Trois Chapitres au Concile de Constantinople (553) nous a conduits à voir la nécessité de faire la distinction entre les doctrines condamnées et les personnes anathématisées [16]. »

Les participants ont donc suggéré qu'il fallait étudier Nestorius et Théodore de Mopsueste dans le contexte de leurs condamnations et discuter du statut canonique d'un anathème.

Les cas de Théodore de Mopsueste et de Nestorius de Constantinople

Il n'est pas rare que l'identité d'une Église repose sur la limitation et l'exclusion et que ces images et récits soient transmis à travers les siècles par la tradition. Les condamnations réciproques sont des problèmes particulièrement douloureux de la division de la chrétienté. Théodore de Mopsueste et Nestorius de Constantinople sont des noms liés aux schismes et aux problèmes christologiques du V^e^ siècle. Leur enseignement et leur condamnation, aussi bien que la relation du second avec l'Église de l'Orient, furent au centre de la troisième consultation syriaque Pro Oriente à Chicago (8-11 juillet 1997) [17].

En fait, cette thématique avait été présente dans les trois premières consultations. Lors de la première consultation syriaque, Nestorius avait été au cœur des discussions à cause de l'accusation classique contre l'Église de l'Orient. Déjà à ce moment-là, il avait été clair que, pour comprendre la christologie syro-orientale, il fallait plutôt prendre en

16. Communiqué final du deuxième Colloque syriaque PRO ORIENTE 1998b, p. 127.
17. Voir PRO ORIENTE 1998c.

considération Théodore de Mopsueste. Lors de la deuxième consultation syriaque, Nestorius et Théodore étaient à nouveau au cœur des débats, puisqu'on discutait le concile d'Éphèse et la controverse des Trois Chapitres.

Pour bien cerner le problème théologique qui tourne autour de Théodore et de Nestorius, on doit aussi se souvenir qu'ils ne sont pas seulement deux saints ou docteurs « grecs » parmi d'autres vénérés par l'Église de l'Orient. Les écrits de Théodore sont devenus au cours du VI^e^ siècle, la référence en matière d'orthodoxie. Nestorius, en tant que saint, a avant tout un caractère symbolique, puisqu'on a appliqué à l'Église de l'Orient une hérésie portant son nom, bien que ce patriarche de Constantinople n'ait jamais été membre de la hiérarchie de l'Église de l'Orient. De plus, Théodore et Nestorius ont une place particulière dans la liturgie de l'Église de l'Orient. Depuis la réforme liturgique du catholicos Išo'yahb III d'Adiabène († 658), on n'utilise plus que trois anaphores : celle des apôtres Addaï et Mari, celle de Théodore et celle de Mar Nestorius. À côté de la formule liturgique portant le nom des premiers apôtres qui, selon la tradition, ont apporté l'Évangile à l'Église de l'Orient, deux anaphores portent les noms des docteurs de l'Église qui font l'objet de la controverse. De ce fait, la question de leur hétérodoxie ou de leur orthodoxie n'est pas seulement une question intellectuelle et spéculative.

Théodore de Mopsueste

Théodore est l'exégète le plus remarquable et le plus représentatif de l'école dite « antiochienne ». Il étudia avec Jean Chrysostome († 407) à l'école du fameux rhéteur païen Libanius et plus tard à celle de Diodore de Tarse († avant 394). En 392, il devint évêque de Mopsueste en Cilicie. C'est là qu'il mourut, très respecté et en paix avec l'Église, en 428.

Comme son maître Diodore de Tarse, Théodore a été attaqué comme hérétique seulement après sa mort, lors du conflit christologique entre Cyrille d'Alexandrie et Nestorius. Ce conflit a pris une nouvelle vigueur lors de la controverse des Trois Chapitres au VI^e^ siècle. Finalement, la personne et les écrits de Théodore furent anathématisés lors du second concile de Constantinople (553). Les circonstances de cette condamnation laissent beaucoup de questions ouvertes, puisque sa christologie était supposée répondre à des questions qui ne se posèrent que cent vingt-cinq ans après sa mort.

Théodore fut un auteur très prolifique. Il écrivit des commentaires sur à peu près tout l'Ancien et le Nouveau Testament. À cause de sa condamnation, seule une petite partie de son œuvre a été conservée. Et encore l'essentiel en aurait été perdu sans la traduction du grec en

syriaque. Dans ses écrits dogmatiques, il s'affirme comme un défenseur de la foi de Nicée. Il est très regrettable que le manuscrit de son important ouvrage *Sur l'Incarnation* ait été détruit pendant la première guerre mondiale, et que seuls ses écrits contre les macédoniens aient été conservés. De ce fait, ses *Homélies catéchétiques* conservées en syriaque sont la source principale pour comprendre sa théologie [18].

Il ne fait aucun doute que c'est seulement avec Théodore que l'on peut commencer à parler d'une christologie antiochienne diophysite. La recherche actuelle s'accorde à dire que Théodore a joué un grand rôle dans la bataille contre l'apollinarisme et que sa christologie, dans le contexte de toute sa théologie, doit être considérée comme une contribution positive à l'histoire de la foi chrétienne [19].

La théologie de Théodore met l'accent sur la pleine humanité du Christ. Théodore cherche à proposer une interprétation de l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ qui préserve l'intégrité à la fois de la divinité du Verbe et de son humanité. Il élabore ainsi la christologie du *Logos-Anthropos* et critique le concept du *Logos-Sarx*, selon la manière dont on qualifie aujourd'hui les deux approches christologiques [20]. Contre Arius et Apollinaire de Laodicée, Théodore parle clairement d'une humanité pleine et sans limitation en Jésus-Christ, avec une âme rationnelle. Contre Apollinaire, il affirme que le Logos n'a pas pu prendre simplement la place de l'âme, car cela ne conviendrait pas à Sa nature divine et l'amoindrirait. Pour préserver la transcendance de la divinité, il faut garder visible le fossé entre le Créateur et la créature. Théodore croit ainsi, sans restriction, à la nature divine comme à la nature humaine dans le Christ. Cependant, comme une christologie anti apollinariste doit mettre l'accent sur la parfaite humanité du Christ, elle doit aussi insister sur la différence entre les deux natures. Le problème qui reste est alors de savoir comment il est possible de penser l'unité entre les deux.

Théodore propose une analogie en l'homme : l'âme et le corps de l'homme sont de nature différente. Comme les deux natures peuvent exister séparément, on doit, selon Théodore, leur reconnaître aussi à chacune une hypostase, une existence réelle. La deuxième personne de la Trinité, le Verbe de Dieu, le Fils, doit être distingué de celui qui est né de la Vierge, de la descendance de David. Il n'y a qu'un Fils, les deux natures radicalement différentes ne constituent pas deux personnes, elles sont un

18. BRUNS 1995.

19. GRILLMEIER 1979, p. 614-634 ; ABRAMOWSKI 1995b, p. 1-8.

20. Sur les différentes approches de la christologie (« Logos-Sarx » et « Logos-Anthropos »), voir GRILLMEIER 1979.

seul *prosopon*[21]. Selon Théodore, l'*hypostasis* renvoie à l'existence concrète individuelle d'une nature, et *prosopon*, à l'existence concrète de deux natures unies. Le *prosopon* du Christ est l'expression ultime du lien étroit qui existe entre l'humanité du Christ et l'*hypostasis* du Logos[22].

Quoi qu'il en soit, à l'époque de Théodore, le mot *prosopon* n'avait pas le contenu strictement ontologique de « personne » et on ne peut l'interpréter à la lumière des définitions ultérieures. Dans la terminologie christologique antiochienne préchalcédonienne, *prosopon* se rapproche plus du sens grec originel de « contenant » ou de forme dans laquelle une *physis* ou *hypostasis* apparaît. Dans la terminologie de Théodore, chaque hypostase et chaque nature a son propre *prosopon*, ce qui exprime la réalité de la nature avec ses pouvoirs et ses caractéristiques. C'est pourquoi Théodore a été accusé de comprendre l'unité du Christ comme simplement morale et pas ontologique. Cependant, ces jugements sont portés d'un point de vue ultérieur et dans une phase plus tardive du développement théologique.

Il faut prendre en considération la situation particulière dans laquelle Théodore a développé sa théologie. Face à l'arianisme et surtout à l'apollinarisme, il a insisté sur les deux natures et il en est évidemment arrivé à une christologie diophysite. Il s'agit bien de dualité, mais le mot « dualisme » induit en erreur[23]. Sa christologie est une défense de l'orthodoxie et ouverte à toute forme d'unité. En fait, Théodore se bat pour une définition de cette unité en tant que substantielle et pas seulement morale. Mais les outils conceptuels et terminologiques adéquats font encore défaut. Quand Théodore utilise des termes comme *prosopon*, *hypostasia* ou *physis*, ils n'ont pas le même sens que plus tard lors du concile de Chalcédoine (451) ou dans les écrits de Cyrille d'Alexandrie. Sa christologie doit être envisagée dans le contexte théologique de son époque.

Pour l'Église de l'Orient, Théodore est le Grand, l'interprète par excellence et le maître. Ses commentaires exégétiques faisaient partie du répertoire des fameuses écoles d'Édesse et plus tard de Nisibe. Le grand docteur et poète syro-oriental Narsaï († 503) a particulièrement mis l'accent sur ses écrits quand il était à la tête de l'école[24]. Du fait de la traduction de l'œuvre de Théodore en syriaque – d'abord par Abraham de Beth Rabban au VI^e^ siècle[25] – et de la grande qualité de Théodore comme

21. Théodore de Mopsueste, *Sur l'Incarnation*, 1869 ; cf. NORRIS 1963, p. 228.
22. Voir GRILLMEIER 1979, p. 628.
23. Voir DAVIDS 1998, p. 140.
24. WINKLER 2004, p. 111-123.
25. VÖÖBUS 1965, p. 137.

théologien, la tradition antiochienne a survécu dans l'Église de l'Orient. Au cours de la controverse autour du directeur de l'école de Nisibe, Ḥenana († 610), qui mit en cause l'autorité de l'œuvre de Théodore, le catholicos de l'Église de l'Orient de l'époque, Išo'yahb I († 596), convoqua un synode en 585 pour défendre l'autorité de Théodore dans l'enseignement. Finalement, le synode du catholicos Grégoire (605) affirma que chacun dans l'Église de l'Orient devait recevoir et accepter les commentaires de Théodore. Ainsi, au début du VII^e siècle, l'Interprète de Mopsueste devint la référence en matière d'enseignement et le symbole de l'orthodoxie dans l'Église de l'Orient [26].

Nestorius de Constantinople

Nestorius a probablement étudié sous la direction de Théodore de Mopsueste. Il devint patriarche de Constantinople en 428. Dans la controverse christologique du V^e siècle, qui était liée aux conflits pour la prééminence entre les sièges de Constantinople et d'Alexandrie, il fut vaincu par Cyrille. Nestorius fut condamné au concile d'Éphèse (431). L'empereur Théodose II le déporta dans une oasis du désert égyptien, où il mourut après 451.

Une relecture attentive et une évaluation critique des sources ont mis en lumière de sérieux défauts dans le déroulement du concile d'Éphèse [27]. Comme on le sait, le concile n'a pas pu s'ouvrir le 7 juin 431, à cause du retard de Jean d'Antioche et du délégué de Rome. Jean d'Antioche avait écrit une lettre à Cyrille dans laquelle il annonçait qu'il arriverait un peu en retard à cause de circonstances extérieures. Cyrille ouvrit néanmoins le concile le 22 juin, en faisant fi des protestations du délégué de l'empereur et de soixante-huit évêques. La première session a ainsi commencé avec une grave lacune : « l'absence de toute vérification impartiale et de toute authentification officielle [28] ». C'est le seul synode impérial qui se soit ouvert contre l'ordre impérial et, de ce fait, le concile d'Éphèse commença « dans l'illégalité [29] ! ». De plus, la procédure menée contre Nestorius fut entachée de fautes importantes. Même si l'assemblée tâchait de compenser son ouverture irrégulière en observant les formes canoniques de la procédure juridique, elle viola pourtant une « règle élémentaire du droit naturel [30] » : Cyrille tint le rôle à la fois de chef du synode, d'accusateur et

26. WINKLER 2003, p. 42-80.

27. Voir HALLEUX 1993a, p. 38-51.163-178. A. de Halleux compléta cette recherche dans un article important : HALLEUX 1993b.

28. HALLEUX 1993b, p. 50.

29. HALLEUX 1993a, p. 40.

30. HALLEUX 1993a, p. 42.

de juge. Les positions théologiques de Nestorius ne furent même pas discutées : « L'hérésie qui lui est imputée n'est pas autrement précisée que par le fait de "penser et prêcher des choses impies", ou d'"avoir blasphémé contre le Christ"[31]. » Enfin, la condamnation fut prononcée en l'absence de Nestorius.

La recherche sur Nestorius au XX^e^ siècle a repris à frais nouveaux la question de l'éventuel « nestorianisme » de Nestorius[32]. Elle a commencé par l'édition de ses textes par F. Loofs[33]. L'événement le plus important fut toutefois la découverte et l'édition du texte syriaque du *Liber Heraclidis* de Nestorius par Paul Bedjan[34]. La traduction syriaque est due au catholicos syro-oriental Mar Aba I ou à son disciple Cyrus d'Édesse vers 539-540. L'édition de ce texte a rendu possible une nouvelle approche. L'étude fondamentale sur le *Livre d'Héraclide* est encore l'analyse critique qu'a faite L. Abramowski[35]. Son étude fouillée montre que la seconde partie de l'apologie de Nestorius est authentique, bien qu'elle ait été quelque peu interpolée entre 451 et 570. Abramowski considère que le début du *Livre d'Héraclide* est une addition tardive, une sorte d'introduction, et l'attribue à un « Pseudo-Nestorius ».

James Franklin Bethune-Baker avait absous Nestorius du délit d'hérésie avant même l'édition du *Liber Heraclidis*, simplement en examinant une copie du texte à laquelle il avait eu accès[36]. Depuis, la discussion sur l'orthodoxie de Nestorius n'a pas cessé. Dans la théologie occidentale, particulièrement, on a clairement tendance à réhabiliter Nestorius. Les travaux de Luise Abramowski, de Luigi Scipioni[37], d'Alois Grillmeier[38], du théologien orthodoxe oriental et byzantiniste chevronné Milton V. Anastos[39] et d'André de Halleux montrent que Nestorius n'a jamais adopté une christologie des deux personnes. La recherche actuelle opère une distinction entre le nestorianisme qui fut condamné et l'enseignement de Nestorius. Alois Grillmeier, qui comprenait parfaitement la singularité de la condamnation, a bien montré que le rejet par Nestorius du terme *théotokos* a été interprété par l'Église en tenant compte de toutes ses implications possibles, systématiques ou historiques.

31. HALLEUX 1993a, p. 45.
32. ABRAMOWSKI 1995a, p. 44-55 ; DUPUY 1995, p. 56-64.
33. Nestorius, *Fragments*, 1905.
34. Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, 1910.
35. ABRAMOWSKI 1963.
36. BETHUNE-BAKER 1908.
37. SCIPIONI 1956.
38. GRILLMEIER 1961.
39. ANASTOS 1962.

On a établi le maximum de liens avec les autres hérésies antérieures, comme l'adoptianisme de Paul de Samosate. C'est ainsi qu'on a produit une image objective et impersonnelle d'une hérésie, dont on a ensuite attribué la paternité à Nestorius. En est sortie une image populaire d'une hérésie et d'un hérétique, qui n'était pas très juste historiquement, mais correspondait aux besoins pastoraux de l'Église[40].

La christologie de Nestorius, accusé de séparer les natures divine et humaine dans le Christ et d'en conclure à l'existence de deux Fils ou Personnes, doit être relue dans le contexte plus large de la théologie antiochienne. Comme Théodore de Mopsueste, Nestorius avait été formé par la controverse contre la christologie d'Apollinaire de Laodicée, qui niait la parfaite humanité du Christ. Dans cette perspective, on peut comprendre que Nestorius ait pris position contre l'expression « Une seule nature de Dieu le Logos Incarné » de Cyrille. Le patriarche d'Alexandrie tirait par erreur ses propres citations christologiques les plus importantes de textes qui circulaient sous les noms d'Athanase et des papes Jules et Félix, mais qui étaient d'origine apollinariste. La terminologie employée ne pouvait que susciter des incompréhensions et troubler des théologiens comme Nestorius, qui condamnait l'apollinarisme. Cependant, Cyrille interprétait la phrase de manière orthodoxe et réalisait parfaitement que l'incarnation n'est pas une simple unité apparente de la divinité et de l'humanité, mais une véritable union ontologique, physique ou hypostatique. Quoi qu'il en soit, comme Nestorius interprète *physis* comme une nature abstraite au sens aristotélicien, il est naturellement conduit à comprendre l'expression christologique de Cyrille comme un mélange, pour parler en termes aristotéliciens, comme une *krasis*. Du point de vue de Nestorius, cette *krasis* affecte la divinité et l'humanité et donc toute l'économie du salut. Pour Nestorius, le sujet du message de l'Écriture et de la Foi de Nicée était Jésus, Christ, le Fils unique. Il déduit de cette étude sémantique que le nom de « Christ » concerne les deux natures et que les natures humaine et divine sont à la fois distinctes et complètes. Ainsi, il met l'accent sur l'unité dans le Christ. Alois Grillmeier montre que toute sa vie, Nestorius a tâché d'expliquer cette unité du *prosopon* en elle-même et en tant que seul fondement de l'unité du Christ[41]. Nestorius insiste sur la réelle unité du sujet, mais avec une terminologie insuffisante. Le Fils comme *prosopon* d'unité est non seulement, sémantiquement, le sujet de toutes les affirmations ayant un prédicat divin et humain mais aussi, ontologiquement, l'union des qualités divines et humaines. Pour Nestorius, le sujet de tous les prédicats est le

40. GRILLMEIER 1979, p. 644, et GRILLMEIER 1961, p. 353.

41. Voir GRILLMEIER 1979, p. 722-726.

Christ, le Fils, qui en tant que Christ est indivisible : « Notre Seigneur Christ, qui est double en Sa Divinité et Son Humanité, est un Fils dans la relation. Ainsi Il est Un, né de la Mère du Christ Marie, le Fils de Dieu. Je redis toutes les fois la même chose [42] ». La terminologie de Nestorius est différente de celle de la théologie alexandrine : chacune des natures du Christ (*physeis* ou *ousiai*) a sa réalité (*hypostasis*) et son apparence (*prosopon*). Par l'échange des *prosopa* et l'interpénétration *(perichoresis)* de ces *prosopa*, le *prosopon* de l'unité émerge [43]. Sa christologie est ainsi, avant tout, apologétique et dirigée particulièrement contre l'apollinarisme. Sa conception de l'unité peut ne pas satisfaire l'esprit, mais l'accusation portée contre lui est fondée sur une interprétation très fruste de sa position.

Bien que Nestorius n'ait, sur le plan théologique, presque aucun poids pour l'Église de l'Orient, il y fut tenu en haute estime et vénéré dès les VI^e^ et VII^e^ siècles. Son nom est lié à ceux de Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste.

La discussion œcuménique sur le problème théologique et historique

Le premier thème de la troisième consultation syriaque à Chicago en 1997 était Théodore et la relation entre son enseignement et l'Église assyrienne, en se fondant plus particulièrement sur la controverse des Trois Chapitres. Deux communications portèrent sur ce sujet.

Mar Bawai Soro (assyrien, États-Unis) a étudié en profondeur la christologie de Théodore et son insistance sur l'humanité du Christ, qui était dirigée contre l'arianisme et l'apollinarisme. Il a dressé, à juste titre, le portait d'un théologien controversé, mais de premier plan à son époque :

> « Il ne serait pas historiquement responsable d'imputer à Théodore des erreurs dont il n'était pas coupable ou de lui refuser la place qui lui revient dans l'histoire de l'évolution de la pensée théologique chrétienne aux IV^e^ et V^e^ siècles. La clarification terminologique concernant la personne du Christ et la relation entre *physis*, *hypostasis* et *prosopon*, qui a été mise en œuvre par le concile de Chalcédoine, a eu lieu après la mort de Théodore [44]. »

Adelbert Davids (Pays-Bas) a brossé l'arrière-plan historique et politique de la condamnation de Théodore. Il a conclu que la « vision de la vie chrétienne par Théodore est une expression adéquate du message de la

42. Nestorius, *Sermo* XIV, 1905, p. 283.

43. Sur l'échange de *prosopa* et la *perichorēsis*, voir GRILLMEIER 1979, p. 717-726.

44. SORO 1998a, p. 164.

Bible[45] », et que les actes du Concile de Constantinople qui ont entraîné la condamnation posthume d'un théologien très respecté durant sa vie n'avaient aucune justification. Il faudrait donc lever l'anathème contre Théodore et lui reconnaître la qualité d'authentique Père de l'Église. Le résultat de ces communications et des discussions qui ont suivi, se reflète dans le communiqué final de la consultation :

> « À la lumière de ses œuvres, dont nous disposons aujourd'hui en plus grand nombre que ce n'était le cas des générations précédentes, et à la lumière de l'estime universelle dans laquelle il était tenu de son vivant, nous convenons tous que le temps est venu de réévaluer l'anathème jeté sur Théodore et sur ses œuvres, cent vingt-cinq ans après sa mort, au IIe concile de Constantinople en 553. Nous recommandons à nos Églises de considérer la possibilité de supprimer cet anathème de leurs mémoires.[46] »

L'étape suivante, avec trois communications, concernait Nestorius et sa condamnation par le concile d'Éphèse (431). L'évêque syro-orthodoxe d'Alep, Mar Gregorios Yoḥanna Ibrahim, a présenté une communication particulièrement importante sur le plan œcuménique. Avec une grande ouverture d'esprit, il a donné une explication très constructive et critique de l'image de Nestorius dans sa tradition, en renvoyant à des sources historiques, liturgiques et doctrinales de son Église. Son plaidoyer pour une révision à la lumière de la recherche récente repose sur une remarque d'autocritique très utile : « Je dis que nous vivons toujours dans ces événements ecclésiastiques [Ve-VIe siècles] parce que les phrases formulées alors sont enchâssées dans nos livres historiques, théologiques, ascétiques et liturgiques. Ces livres, qui sont toujours d'usage habituel aujourd'hui, pointent un doigt accusateur sur la personne de Nestorius et ses enseignements[47]. »

Dans sa communication, Mar Bawai Soro a replacé Nestorius dans son contexte historique et théologique : même si Nestorius et Cyrille ont une pensée théologique fautive selon les normes de l'orthodoxie chalcédonienne, « tous deux étaient fidèles à leurs écoles de pensée respectives. Chacun pour sa part, tous les deux voulaient vraiment ne jamais rien dire qui diffère des positions d'Athanase et des premiers Pères de l'Église[48] ». Bien plus, Mar Bawai établit une différence entre les deux Pères grecs Théodore et Nestorius dans la tradition de l'Église de l'Orient :

45. DAVIDS 1998, p. 150.

46. Communiqué final du troisième Colloque syriaque PRO ORIENTE 1998c, p. 225.

47. IBRAHIM 1998, p. 167.

48. SORO 1998a, p. 210.

> « Bien que la place de la pensée et de la personne de Nestorius ne soit pas comparable à l'ampleur de l'honneur et de l'admiration accordés à Théodore de Mopsueste, les Pères de cette Église ont toujours refusé d'abandonner la cause de Nestorius. Cette Église a toujours tenu que ses préoccupations théologiques étaient valables et la contribution qu'il a apportée à la protection de l'intégrité de l'humanité du Christ sera toujours admirée et appréciée [49]. »

Élie Khalifé-Hachem (maronite, Liban) a conclu dans sa communication qu'il est difficile de se faire une vision objective de Nestorius, puisque l'on a perdu la plus grande partie de son œuvre. Il affirme que Nestorius a été condamné à Éphèse injustement et sans discussion et il regrette qu'il ait été diffamé dans l'empire romain, que l'on appelait justement *oikumenè* [50].

Quoique de lourds contentieux historiques empêchent de parler de Nestorius sans controverse, les participants à la troisième consultation syriaque Pro Oriente se sont mis d'accord sur un communiqué commun :

> « De même, en ce qui concerne la personne et les œuvres de Nestorius, patriarche de Constantinople, nous souhaitons qu'une distinction soit faite entre la personne de Nestorius, sa foi et son souci pastoral, d'une part, et l'hérésie désignée sous le nom 'nestorianisme', d'autre part [51]. »

Le caractère exceptionnel de cette affirmation commune réside dans l'assentiment et la contribution de l'Église syro-orthodoxe (miaphysite). Il est remarquable que l'on ait plaidé pour une révision du cas de Nestorius, fondé sur la recherche récente. De même, la signification œcuménique du passage suivant est fondamentale :

> « En outre, nous prenons note du fait que l'Église assyrienne de l'Orient n'a pas pris part aux controverses christologiques dans lesquelles Nestorius était impliqué. Le patriarche Nestorius n'est pas le fondateur de l'Église de l'Orient, comme on le suppose souvent, ni l'un de ses hiérarques, mais il est devenu l'un de ses maîtres respectés. ... Quant aux expressions *theotokos* et *christotokos*, nous nous accordons à respecter l'usage préféré par chaque communauté,

49. SORO 1998a, p. 211.

50. KHALIFÉ-HACHEM 1998, p. 220.

51. Communiqué final du troisième colloque syriaque PRO ORIENTE 1998c, p. 255.

> conscients désormais que ces termes peuvent exprimer la même foi apostolique[52]. »

La dernière phrase est importante également pour les relations entre l'Église syro-orthodoxe et l'Église de l'Orient, car cela avait déjà été dit dans la Déclaration christologique commune entre les Églises assyrienne et catholique en 1994.

Alors que ces thèmes avaient déjà traité de la condamnation des maîtres de l'Église au sens large, le troisième thème portait sur les anathèmes. Trois études ont été présentées. Mar Cyril Aphrem Karim (syro-orthodoxe, États-Unis) a réfléchi sur cette problématique à partir des précédents dialogues œcuméniques, particulièrement la consultation non officielle entre les théologiens orthodoxes et orthodoxes orientaux à Addis-Abéba (1971) et la deuxième consultation non officielle Pro Oriente entre les théologiens orthodoxes orientaux et catholiques romains (1973)[53].

Dans son étude de la collection syro-orientale des synodes officiels (*Synodicon Orientale*), Michael J. Birnie (assyrien, États-Unis) en arrive à la conclusion notable « que pendant toute la période envisagée [410-775] aucun anathème n'a été prononcé nommément contre des personnes si ce n'est dans des questions locales précises de discipline ecclésiastique[54] ». Bien que des auteurs comme Cyrille d'Alexandrie ou Sévère d'Antioche aient été dénoncés « en des termes courroucés et cinglants[55] » par des auteurs à titre individuel, aucun anathème formel contre ces hommes émanant d'un synode n'apparaît dans les canons officiels ; cependant, on trouve des malédictions contre des maîtres des autres Églises dans certains manuels de prière. L'Église de l'Orient « a évité de s'attaquer directement au statut des personnes individuelles engagées dans les débats christologiques[56] ». Ainsi l'Église de l'Orient, à l'origine, a observé un principe de la plus haute importance dans le dialogue œcuménique : les enseignements rejetés comme hérétiques doivent être définis par leur contenu et leur substance, sans être personnalisés.

Th. Hainthaler (Allemagne) a fait une analyse détaillée du terme « anathème[57] ». On trouve dans son étude deux autres exemples de condamnation d'un enseignement doctrinal sans personnalisation. Bien qu'Arius ait été condamné dans les canons de Nicée (325), la profession de

52. PRO ORIENTE 1998c, p. 255.
53. KARIM 1998, p. 237-241.
54. BIRNIE 1998, p. 248.
55. BIRNIE 1998, p. 248.
56. BIRNIE 1998, p. 248.
57. HAINTHALER 1998, p. 221-236.

foi elle-même s'achève sur l'anathème jeté sur les doctrines ariennes sans mention du nom d'Arius et, au synode de Carthage (418), le pélagianisme est condamné sans que soit mentionné le nom de Pélage. Hainthaler renvoie, pour un exemple récent, à la levée des prétendus anathèmes de 1054 par le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras dans les derniers jours de Vatican II. Enfin, ses remarques sur la méthodologie du groupe d'études œcuménique de théologiens protestants et catholiques sur les condamnations de l'époque de la réforme fournissent des pistes très intéressantes pour les étapes ultérieures du dialogue actuel. Le groupe d'étude établi par la conférence des évêques catholiques allemands et l'Église évangélique d'Allemagne invite à se demander contre qui une condamnation doctrinale est dirigée, si elle a bien atteint le but qu'elle visait, si la condamnation blesse encore le partenaire du dialogue aujourd'hui et quelle est la signification des différences qui demeurent.

Dans le communiqué final de la consultation syriaque à Chicago, la discussion sur les condamnations est résumée ainsi :

> « En ce qui concerne la question des anathèmes du passé, prononcés par des synodes et des hiérarques dans le contexte des controverses qui ont divisé nos Églises, nous nous consacrons à la recherche des manières appropriées pour les lever, en particulier en les enlevant des textes liturgiques, en un acte d'amour et de respect mutuels. ... En outre, nous nous accordons à ne pas user de termes polémiques pour décrire les personnes, les institutions et les formules doctrinales de nos Églises sœurs [58]. »

Au début de la consultation, le patriarche assyrien Mar Dinkha IV pouvait déjà informer les participants que le saint Synode de l'Église assyrienne qui s'était tenu à Chicago du 23 juin au 1er juillet 1997 avait pris la décision d'ôter toutes les condamnations contre des personnes comme Cyrille d'Alexandrie ou Sévère d'Antioche des livres liturgiques [59]. C'est un pas unique dans l'histoire du dialogue œcuménique contemporain, et exemplaire dans ses conséquences. De même, le délégué aux questions œcuméniques de l'Église syro-orthodoxe, Mar Gregorios Yoḥanna Ibrahim, a appelé durant la consultation à ôter les condamnations des livres liturgiques et à réécrire l'histoire de l'Église dans un esprit œcuménique [60].

58. Communiqué final du troisième Colloque syriaque PRO ORIENTE 1998c, p. 255 s.

59. PRO ORIENTE 1998c, p. 254.

60. Voir les notes d'intervention et débats dans PRO ORIENTE 1998a, p. 97.

Conclusion

Les résultats dogmatiques et historiques des trois premières consultations syriaques Pro Oriente auxquelles les théologiens orthodoxes orientaux, catholiques et assyriens ont participé ensuite par des études très fouillées, fournissent une nouvelle perspective sur les événements du passé. Les analyses sur les Pères grecs controversés, qui jouent un rôle majeur dans la vie des Églises syriaques concernées, ont été la clé de voûte d'une meilleure compréhension mutuelle. Dans ce contexte, il est essentiel de comprendre les « Pères » respectifs selon leurs propres termes et non à travers les écrits polémiques de leurs opposants. Le dialogue officiel entre l'Église orthodoxe (byzantine) et les Églises orthodoxes orientales a déjà pu, dans son communiqué de Genève en 1993, affirmer que « les anathèmes et condamnations du passé peuvent être levés grâce à une compréhension commune du fait que les conciles et les Pères condamnés dans le passé ont un enseignement orthodoxe,... nous avons compris que les deux familles ont conservé pleinement l'enseignement christologique orthodoxe authentique et la tradition apostolique ininterrompue, même si elles ont pu utiliser des termes christologiques dans un sens différent[61] ». De la même façon, les dialogues syriaques Pro Oriente ont fourni un travail fondamental qui, nous l'espérons, contribuera au dialogue œcuménique futur et conduira à une meilleure compréhension des conciles, des Pères et des christologies et de leurs contextes historiques et culturels respectifs.

Bibliographie

Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, 1910 : Paul BEDJAN, *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris.

Nestorius, *Sermo* XIV, 1905 : voir Nestorius, *Fragments*, 1905.

Nestorius, *Fragments*, 1905 : Friedrich LOOFS, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle.

Théodore de Mopsueste, *Sur l'Incarnation*, 1869 : Eduard SACHAU (trad.), *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig, p. 28-57, 63-68.

ABRAMOWSKI 1963 : Luise ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain (CSCO 242 / Subs. 22).

ABRAMOWSKI 1974 : Luise ABRAMOWSKI, « Die Christologie Babai des Großen », dans I. ORTIZ DE URBINA (éd.), *I. Symposium Syriacum*, Rome, p. 219-244 (Orientalia Christiana Analecta 197).

ABRAMOWSKI 1975 : Luise ABRAMOWSKI, « Babai der Große. Christologische Probleme und ihre Lösungen », *Orientalia Christiana Periodica* 41, p. 289-343.

61. GENÈVE 1993.

ABRAMOWSKI 1995a : Luise ABRAMOWSKI, « Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme », dans PRO ORIENTE 1995, p. 44-55.

ABRAMOWSKI 1995b : Luise ABRAMOWSKI, « Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia in Brit. Libr. Add. 12.156 und das doppelt überlieferte christologische Fragment », *Oriens Christianus* 79, p. 1-8.

ANASTOS 1962 : Milton V. ANASTOS, « Nestorius was Orthodox », *Dumbarton Oak Papers* 166, p. 117-140.

BETHUNE-BAKER 1908 : James F. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his teaching. A fresh examination of the evidence*, Cambridge.

BIRNIE 1998 : Michael J. BIRNIE, « Réflexions sur la levée des anathèmes historiques », dans PRO ORIENTE 1998c, p. 242-253.

BROCK 1985 : Sebastian P. BROCK, « The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries : Preliminary Considerations and Materials », dans G.D. DRAGAS (éd.), *Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios*, London, p. 125-142.

BROCK 1994 : Sebastian P. BROCK, « Pro Oriente Consultation 1994 : Orthodoxy and Catholicity in the Syriac Tradition », *Sobornost* 16/2, p. 59-62.

BROCK 1995 : Sebastian P. BROCK, « L'Église de l'Orient dans l'Empire sassanide jusqu'au VI[e] siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain », dans PRO ORIENTE 1995b, p. 25-43.

BROCK 1996 : Sebastian P BROCK, « The Christology of the Church of the East », dans D. AFINOGENOV – A. MURAVIEV (éds.), *Traditions and Heritage of the Christian East*, Moscou, p. 159-179.

BROCK 1997 : Sebastian P. BROCK, « Dialogue within the Syriac Tradition : The Second Pro Oriente Consultation », *Sobornost* 19/1, p. 78-81.

BRUNS 1995 : Peter BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den Katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Louvain (CSCO 549 / Subs. 89).

CHEDIATH 1982 : Gevarghese CHEDIATH, *The Christology of Mar Babai the Great*, Kottayam (Oriental Institut of Religious Studies Publications 49).

DAVIDS 1998 : Adelbert DAVIDS, « La personne et l'enseignement de Théodore de Mopsueste dans la controverse des Trois Chapitres », dans PRO ORIENTE 1998c, p. 133-150.

DUPUY 1995 : Bernard DUPUY, « La christologie de Nestorius », dans PRO ORIENTE 1995, p. 56-64.

GENÈVE 1993 : *Communiqué de Genève 1993. Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches*, 1-6 novembre 1993.

GRILLMEIER 1961 : Alois GRILLMEIER, « Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht », *Scholastik* 36, p. 321-356.

GRILLMEIER 1979 : Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* I : *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg/Br. [cf. la trad. franç. : *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I : *De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, 2[e] édition française revue et corrigée, Paris, 2003 (Cogitatio Fidei 230)].

HAINTHALER 1998 : Theresia HAINTHALER, « Réflexions sur la levée des anathèmes historiques », dans PRO ORIENTE 1998c, p. 221-236.

HAINTHALER 2004 : Theresia HAINTHALER, « Cyrill von Alexandrien, Vater der Kirche im 5. und 6. Jahrhundert und in der Ökumene heute ? » dans J. ARNOLD – H.J. SIEBEN (éds.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*, Paderborn – München, p. 283-311.

HALLEUX 1993a : André de HALLEUX, « Nestorius. Histoire et Doctrine », *Irénikon* 66, p. 38-51, 163-178.
HALLEUX 1993b : André de HALLEUX, « La première session du concile d'Éphèse (22 Juin 431) », *Ephemerides theologicae Lovanienses* 69, p. 48-87.
IBRAHIM 1998 : Mar Grigorios Yohanna IBRAHIM, « Nestorius dans la tradition syrienne orthodoxe », dans PRO ORIENTE 1998c, p. 166-178.
KARIM 1998 : Mar Cyrille Aphrem KARIM, « Réflexions sur la levée des anathèmes historiques », dans PRO ORIENTE 1998c, p. 237-241.
KHALIFÉ-HACHEM 1998 : Elias KHALIFÉ-HACHEM, « La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Éphèse », dans PRO ORIENTE 1998c, p. 214-220.
KÖNIG 1996 : Franz KÖNIG, « Ecumenical Relations with the Orthodox Churches of the East from a Viennese Perspective », dans G. ALBERIGO (éd.), *The Holy Russian Church and Western Christianity*, London – Maryknoll, p. 75-88.
NORRIS 1963 : Richard A. NORRIS, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford.
PRO ORIENTE 1994-2003 : PRO ORIENTE (éd.), *Syriac Dialogue* 1-5, Vienne.
PRO ORIENTE 1995 : *La Tradition Syriaque*, Rencontre non officielle tenue sous les auspices de la Fondation Pro Oriente (Vienne, 24-29 juin 1994), Paris [= *Istina* 40/1].
PRO ORIENTE 1995-1998 : PRO ORIENTE (éd.), *La Tradition Syriaque*, Paris.
PRO ORIENTE 1998a : *Syriac Dialogue. Third non-official Consultation on Dialogue within the Syriac tradition*, Vienne.
PRO ORIENTE 1998b : *La Tradition syriaque*. Deuxième rencontre des Églises de tradition syriaque, Fondation Pro Oriente (Vienne, 22-27 février 1996), Paris [= *Istina* 43/1].
PRO ORIENTE 1998c : *La Tradition syriaque*. Troisième rencontre des Églises de tradition syriaque, Fondation Pro Oriente (Mundelein, Illinois, 8-11 juillet 1997), Paris [= *Istina* 43/2].
SCIPIONI 1956 : Luigi I. SCIPIONI, *Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide" di Nestorio; Nestorio ed il concilio di Efeso*, Fribourg.
SORO 1998a : Mar Bawai SORO, « La personne et l'enseignement de Théodore de Mopsueste dans la tradition de l'Église de l'Orient », dans PRO ORIENTE 1998c, p. 151-165.
SORO 1998b : Mar Bawai SORO, « La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse », dans PRO ORIENTE 1998c, p. 179-213.
VÖÖBUS 1965 : Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain (CSCO 266 / Subs. 26).
WINKLER 1997 : Dietmar W. WINKLER, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck (Innsbrucker Theologische Studien 48).
WINKLER 1999 : Dietmar W. WINKLER, « Theodosios von Alexandrien (535-566), Ökumenischer Patriarch der Miaphysiten », *Zeitschrift für katholische Theologie* 121, p. 406-409.
WINKLER 2003 : Dietmar W. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 26).
WINKLER 2004 : Dietmar W. WINKLER, « Narsai von Nisibis », dans W. KLEIN (éd.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart, p. 111-123.

LES MANUSCRITS PATRISTIQUES DE SAINTE-CATHERINE DU SINAÏ

Paul GÉHIN
Section grecque de l'IRHT (CNRS)

La consultation du catalogue Smith Lewis des manuscrits syriaques du Sinaï[1] provoque un mouvement de déception chez le patristicien peu averti. Sur les 276 manuscrits recensés, une vingtaine seulement a un contenu « patristique ». J'entends ici le mot « patristique » dans son acception la plus large, en comptant les manuscrits théologiques, ascétiques et hagiographiques, sans établir non plus de distinction entre ceux dont le syriaque est la langue originale et ceux qui transmettent des traductions du grec. On peut en prendre une vue d'ensemble en consultant le catalogue systématique de Murad Kamil, sous les rubriques *Theologica* et *Lives of Saints*[2]. Malgré son intérêt, la collection sinaïtique ne peut donc pas, au moins dans le domaine patristique, rivaliser en nombre et en variété avec celle qu'avait rassemblée en 932 Moïse de Nisibe au Monastère des Syriens dans le Wadi al-Natrun.

Si on veut constituer des ensembles à l'intérieur de ce corpus aux dimensions réduites, en croisant critères de contenu et critères linguistiques, on aboutit au tableau suivant : quatre manuscrits seulement sont entièrement consacrés à des Pères grecs : syr. 9 (Basile sur l'*Hexaemeron*), 19 (Grégoire de Nysse sur le *Cantique des Cantiques*), 52 (Ps.-Denys dans la traduction de Serge de Reš'aïna), 59 (Jean Chrysostome sur l'*Évangile de Jean*) ; cinq autres ont un contenu exclusivement ascétique (Abbé Isaïe dans les syr. 26, 33 et 38 ; *Apophtegmes* et *Histoires monastiques* dans les syr. 23 et 46) ; le syr. 60 est entièrement consacré à Évagre le Pontique ; le syr. 56 contient pour sa

1. LEWIS 1894.
2. KAMIL 1970, p. 153-154.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 171-184.

plus grande part l'*Échelle* de Jean Climaque et les premiers *Discours* d'Isaac de Ninive, dont la fin est mutilée (une deuxième partie, peut-être indépendante à l'origine, transmet un discours de Jacques de Saroug et le commentaire sur le Ps. 6 d'Anastase le Sinaïte). Il n'y a qu'un seul manuscrit d'hagiographie grecque, le syr. 30 (*Vies des saintes femmes*, avec la *Vie de la célèbre Pélagie*). Les manuscrits exclusivement consacrés à des auteurs syriaques n'excèdent pas la paire : syr. 24 (Isaac de Ninive) et syr. 67 (Éphrem, Mar Aba et Jacques de Saroug). Enfin il reste quatre manuscrits de miscellanées : ce sont, dans l'ordre des cotes, les syr. 10, 14, 16 et 29.

Il est difficile de tracer une ligne de partage nette entre manuscrits dont le contenu est traduit du grec et manuscrits dont l'original est le syriaque. Car plusieurs ont un contenu mixte : c'est le cas des quatre miscellanées de la dernière catégorie ou encore du Sinaï syr. 56 ; de plus, les grandes traductions patristiques peuvent être accompagnées de pièces liminaires dont le syriaque est la langue d'origine. Le commentaire de Grégoire de Nysse sur le *Cantique des Cantiques* est précédé de deux lettres, celle du commanditaire de la traduction et celle du traducteur[3], et la traduction du Ps.-Denys est précédée du traité de Serge de Reš'aïna sur la vie spirituelle.

Dresser un inventaire des manuscrits patristiques de Sainte-Catherine

En fait, le nombre réduit des manuscrits catalogués est loin de rendre compte de la richesse passée du fonds patristique syriaque de Sainte-Catherine, et notamment de son état au milieu du XIX^{e} siècle, avant l'ouverture de la bibliothèque aux savants et voyageurs occidentaux et l'important mouvement de dispersion qui s'en est suivi. Plusieurs manuscrits importants ont alors quitté, en totalité ou en partie, la montagne sacrée « foulée de Dieu », et cela malgré les terribles formules de malédiction portées sur leurs feuillets à l'encontre des voleurs éventuels. Les dispersions ont d'abord pris trois directions principales : la Grande-Bretagne, les pays germaniques et la Russie. Mais l'arrivée des fragments dans un des pays européens n'a pas mis pour autant un terme à leurs pérégrinations, et certains ont changé plusieurs fois de mains. Si les pistes se brouillent parfois, les lieux de dispersion actuels sont assez bien connus : Birmingham, Cambridge, Londres, Paris, Leipzig, Milan, Rome, Saint-Pétersbourg. Certains manuscrits ou fragments de manuscrits sont à

3 La discussion porte principalement sur les différences entre le texte biblique grec commenté par Grégoire de Nysse et le texte syriaque de la *Peshitta*.

poursuivre maintenant aux États-Unis ou dans la collection Schøyen (Oslo/Londres).

Pour être en mesure d'apprécier à sa juste valeur la collection sinaïtique, il faut tenir compte de cette donnée, la dispersion, et chercher à identifier les manuscrits anciennement sinaïtiques et à rassembler leurs *membra disjecta*. Le remembrement a déjà été entrepris pour quelques manuscrits célèbres, mais il est loin d'avoir été mené systématiquement. Je l'ai fait pour le recueil factice parisien Paris syr. 378[4] et pour les fragments théologiques de l'Ambrosienne à Milan[5].

On rattachera ainsi à la bibliothèque Sainte-Catherine quelques manuscrits célèbres :

– Le recueil patristique copié à la cathédrale melkite d'Édesse en 723, dont le premier cahier est à Milan (Chabot 46) et le reste à la British Library (Oriental 8606). La jonction des deux parties a été effectuée dès 1936 par C. Moss. Le recueil contient des homélies et traités d'Athanase d'Alexandrie, de Basile de Césarée, d'Amphiloque d'Iconium, de Jean Chrysostome, de Proclus de Constantinople et de Sévérien de Gabala ; à la fin, le Tome du pape Léon de l'année 450, marquant la défaite d'Eutychès, et la *Lettre* de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre scellent le caractère chalcédonien et orthodoxe de la compilation. L'origine sinaïtique n'était pas certaine, jusqu'à ce que Sebastian Brock en apporte la preuve[6].

– Le *Livre de la perfection* de Martyrius/Sahdona, copié à Édesse en 837 à destination du monastère de Mar Moshe au Sinaï. La partie principale se trouve à Strasbourg (Strasbourg 4116) et le colophon à Saint-Pétersbourg (n.s. syr. 13) ; d'autres folios sont dans le fonds Mingana et à Milan. Le début et une partie de la fin manquent toujours. La partie principale est arrivée à Strasbourg en 1875 par l'entremise du consulat allemand au Caire[7].

– le Vatican syr. 623, copié en 886 à Mar Moshe par le moine Théodose, et dont j'ai retrouvé à Paris les deux folios initiaux manquants (syr. 378/II). C'est un recueil mixte d'auteurs grecs et syriaques, dans lequel « l'hagiographie sinaïtique occupe un quart du volume », pour

4. GÉHIN 2006b, p. 23-43.

5. GÉHIN 2007.

6. BROCK 1968, p. 632-633. Le recueil avait appartenu à Wilhelm Anton Neumann (1837-1917), un moine cistercien du monastère de Heiligenkreuz près de Vienne, et été consulté avant 1908 chez son propriétaire par le patriarche syro-catholique Ignace Éphrem II Rahmani.

7. Pour un état des recherches, voir GÉHIN 2007 sous les entrées « Chabot 51 » et « Chabot 54 ».

reprendre une expression d'André Binggeli[8]. La seconde moitié est palimpseste. Le pasteur Hugo Duensing l'avait consulté pour sa grande étude sur les fragments christo-palestiniens[9], avant 1906, chez un collectionneur privé, « ein Privatmann »[10].

– le *Codex Climaci rescriptus*, un palimpseste réutilisant plusieurs onciaux bibliques grecs et différents manuscrits syriaques, dont le texte supérieur copié au IX^e^-X^e^ siècle contient l'*Échelle* de Jean Climaque[11]. Mis en vente à Suez dès 1895, il a été acquis en trois étapes par Agnès Smith Lewis et se trouve actuellement au Westminster College de Cambridge. La présence d'un folio détaché dans la section « sinaïtique[12] » des manuscrits syriaques du fonds Mingana (syr. 637) confirme sa provenance.

Je ne peux terminer cet inventaire sans évoquer deux *miscellanei* melkites exceptionnels mis en vente par la firme Hiersemann de Leipzig en 1922, et que l'auteur du catalogue de vente, qui n'était autre qu'Anton Baumstark, avait baptisés *Codex Syriacus* I et *Codex Syriacus* II[13] :

– Le *Codex Syriacus* II (Hiersemann 500/3), un temps conservé aux États-Unis et récemment remis sur le marché, dont W. Strothmann a heureusement procuré le fac-similé complet[14], est un recueil de mélanges rassemblant des œuvres syriaques originales et des œuvres traduites du grec. Il a été copié dans la *chôra* de Beyrouth en 882 par un moine nommé Théodose, vraisemblablement le même qui copiera quatre ans plus tard le Vat. syr. 623. Comme l'actuel Vaticanus, il est partiellement palimpseste. Personne ne semble avoir remarqué jusqu'à présent qu'un feuillet isolé est

8. BINGGELI 2005, p. 167.

9. DUENSING 1906, p. 1 (codex 2), 9-12, 80-81, 113-123.

10. Ce dernier ne semble être autre que Friedrich Grote de Leutkirch, de qui proviennent aussi les fragments sinaïtiques parisiens.

11. LEWIS 1909 ; MOIR 1956 ; TCHERNETSKA 2000, p. 739.

12. MINGANA 1939, p. XXI (note de l'éditeur) : « Dr. Mingana was also convinced that the Syriac MSS. Nos. 628-662 came from Mount Sinai. » Alphonse Mingana visita la péninsule sinaïtique et l'Égypte en 1929 ; il est toutefois improbable que tous les fragments aient été acquis au cours de ce voyage ; certains ont dû être trouvés avant cette date chez les antiquaires européens (Hiersemann ou Rosenthal).

13. Comme le recueil patristique édessénien, précédemment mentionné, ils avaient appartenu à Neumann. Le premier avait été consulté chez le propriétaire par Michael Kmosko, pour l'édition du *Liber Graduum*, et le second par le patriarche Rahmani, pour l'édition d'un petit commentaire de la liturgie attribué à Jean Chrysostome. L'appartenance à Neumann et la présence de folios détachés dans des fonds ayant reçu des fragments sinaïtiques confirment leur provenance.

14. STROTHMANN 1977.

également conservé dans la section « sinaïtique » de la collection Mingana (syr. 653) [15].

– Évoquer le *Codex Syriacus* I (Hiersemann 500/2) réveille des souvenirs douloureux. Le manuscrit semble avoir été offert, avec plusieurs autres, à la Bibliothèque de théologie de Louvain à titre de dommages de guerre pour reconstituer la bibliothèque incendiée en août 1914 ; il y avait reçu la cote G-197. Malheureusement, la bibliothèque a de nouveau été brûlée en mai 1940, et il a péri avec les autres manuscrits qu'elle contenait. Le *Codex Syriacus* I n'a pourtant pas entièrement disparu : j'en ai retrouvé deux folios à Milan contenant des fragments d'Abraham de Nathpar et de Marc le Moine [16].

La remise en place de feuillets isolés dans le manuscrit d'origine peut être décisive quand ils portent des informations sur les copistes, les commanditaires ou les possesseurs, ou encore contiennent des tables qui permettent de saisir la structure primitive du volume et d'en vérifier rapidement l'état, complet ou lacuneux. Elle apporte aussi plus de sécurité dans la datation des feuillets isolés, quand ils sont eux-mêmes dépourvus de toute information significative. Il importe donc de procéder à une analyse systématique des collections qui ont recueilli des manuscrits sinaïtiques. En progressant fonds par fonds, on rencontre des fragments appartenant à des manuscrits déjà connus, mais on voit aussi apparaître des vestiges de nouveaux manuscrits, dont on peut espérer retrouver quelques fragments ailleurs. L'étude des fragments parisiens permet ainsi de supposer l'existence de deux nouveaux manuscrits patristiques sinaïtiques, dont un palimpseste réutilisant un ancien manuscrit du *Roman de Julien l'Apostat*. Les résultats pour les théologiques de Milan sont encore plus spectaculaires. Ils montrent que la bibliothèque Ambrosienne possède presque un spécimen de chaque manuscrit patristique de l'ancien fonds sinaïtique. Seize fragments sur vingt-quatre appartiennent en effet à quatorze manuscrits encore sur place, quatre à trois manuscrits autrefois

15. Le feuillet est à replacer entre le f. 58 et le f. 59 du codex actuel (partie contenant le *memra* de Jacques de Saroug sur la charité (éd. Jacques de Saroug, *Homélies*, 1905-1910, t. IV, p. 888-893). Le texte inférieur est celui du livre biblique des Nombres. Les feuillets du manuscrit primitif étaient de grand format et écrits sur deux colonnes ; lors de leur réutilisation, ils ont été pliés en deux, si bien que l'écriture récente est perpendiculaire à l'écriture ancienne. L'actuel folio Mingana formait la partie supérieure et le f. 61 – toujours en place – la partie inférieure d'un folio primitif. On distingue ainsi sur le folio Mingana quatre passages du livre des Nombres, soit XXVI, 15-19 (1re col.) et 26-30 (2e col.) sur le recto et XXVI, 35-39 (1re col.) et 44-48 (2e col.) sur le verso.

16. Ces folios avaient naturellement été détachés du corps du manuscrit avant la vente de 1922.

sinaïtiques ; un appartient à un manuscrit dont des fragments ont déjà été rencontrés à Paris ; les fragments restants conduisent à faire l'hypothèse de l'existence de trois autres manuscrits patristiques. Le catalogue des Nouvelles découvertes préparé par Mère Philothée, joint à la publication de S. Brock de 1995 [17], fournira prochainement l'occasion de se faire une idée plus précise de la véritable richesse patristique du Sinaï. Une enquête similaire devra être menée pour les manuscrits bibliques et liturgiques.

L'intérêt de cet inventaire

Se livrer à la recomposition de la collection offre plusieurs avantages. Cela simplifie les données, en réduisant le nombre des documents en circulation et en faisant ressortir les informations décisives concernant leur histoire. Là où on croyait par exemple avoir affaire à trois manuscrits différents, on s'aperçoit qu'il s'agit du même. C'est le cas notamment d'un exemplaire d'Isaac de Ninive, le Sinaï syr. 24, dont le premier cahier se trouve à Paris et le sixième à Milan. L'information décisive figure en tête du cahier parisien, où il est indiqué que le manuscrit a été copié à Saint-Sabas à l'usage d'un prêtre nommé Théophile [18]. Un tel travail montre ensuite que les Pères grecs n'étaient pas aussi absents qu'on avait pu le croire, ce qui ne manquait pas de surprendre pour un monastère chalcédonien. Le catalogue Lewis ne signalait par exemple aucun exemplaire de Grégoire de Nazianze. Or il en existait au moins un comprenant une sélection des *Homilies*, les *Scholies mythologiques* du Ps.-Nonnos et quelques commentaires. Des débris de ce manuscrit ont déjà été utilisés par S. Brock, pour l'édition des scholies, et par A. Schmidt, pour un Commentaire non identifié au *Discours 38 in Theophania*. On en trouve des fragments à Paris, Milan, Birmingham et dans les *sparagmata* des Nouvelles découvertes [19] ; d'autres morceaux surgiront peut-être dans l'Inventaire de Mère Philothée. Le catalogue Lewis signalait un seul manuscrit chrysostomien ; les découvertes de 1975 laissent supposer l'existence de plusieurs autres commentaires bibliques de ce Père. L'ancien fonds n'avait rien en matière d'hagiographie palestinienne, or le *sparagma* 36 livre huit folios (restes d'un quinion) qui proviennent d'un petit manuscrit melkite du X^e^ siècle comprenant une partie de la *Vie d'Euthyme* par Cyrille de Scythopolis [20].

17. BROCK 1995.

18. Datable du VIII^e^ siècle, il a été copié peu avant qu'Abramios et Patrikios n'effectuent leur traduction grecque d'une partie de la Collection I.

19. Voir GÉHIN 2006b, p. 36-37.

20. BROCK 1995, p. 32-33 et planches 220-229.

À l'intérieur de ce corpus élargi des manuscrits patristiques passés par le Sinaï, on peut espérer voir se dessiner certaines relations, soit codicologiques, soit textuelles. Car ils proviennent presque tous des mêmes régions occidentales et ont majoritairement été copiés dans une fourchette chronologique réduite de trois siècles (VIII^{e}-X^{e} siècles), c'est-à-dire dans les premiers siècles de l'islam. Deux recueils seulement sortent de ce cadre chronologique, de façon certaine ; ce sont deux recueils monastiques traduits du grec, le Sinaï syr. 46, daté de l'année 534, et le Sinaï syr. 26, qui a servi de modèle à un manuscrit daté de 604 [21].

Le corpus est assez riche en données historiques, même si elles ne permettent pas de retracer l'itinéraire particulier de chaque manuscrit. On ne connaît souvent que les termes extrêmes du parcours. Cela suffit tout de même à dessiner un axe nord-sud, qui correspond à un axe de circulation régional naturel : le célèbre Sinaï syr. 30 réécrit en 779 à Ma'arret Mesrin est venu d'Apamène, le recueil patristique de 723 et le Sahdona de 837 sont venus d'Édesse, le Sinaï syr. 29 du VIII^{e} siècle de la région de Mardin, le *Codex Syriacus* II de 882 de Beyrouth, le Sinaï syr. 24 du VIII^{e} siècle de Saint-Sabas. Ajoutons que le copiste du très célèbre Sinaï syr. 16, l'unique témoin de l'*Apologie* d'Aristide, était aussi d'origine édessénienne, mais on ignore le lieu exact de son activité [22]. Nous avons parfois la chance de posséder des informations précises sur la date d'arrivée du manuscrit dans la péninsule sinaïtique. Par trois notes de possession, assez détaillées, nous savons ainsi que le Sinaï syr. 9 (Commentaire de Basile sur l'*Hexaemeron*) y est arrivé peu après 734 par l'entremise d'un certain Athanase qui effectuait alors ses années de noviciat au monastère du mont Sinaï ; le cas du Sahdona de 837 constitue un cas exceptionnel, puisque sa transcription correspondait à une commande du Sinaï et que moins de cinquante ans plus tard le moine Théodose pouvait en tirer sur place des extraits dans l'actuel Vat. syr. 623 ; on peut aussi supposer que le *Codex Syriacus* II y avait été apporté par le même Théodose, peu après 882. Il n'est pas douteux que plusieurs manuscrits patristiques se trouvent au Sinaï depuis ces époques reculées. Pour en avoir la confirmation, il faudrait pouvoir mener quelques études strictement codicologiques : relever et dater les marques de possession si caractéristiques portées sur leurs feuillets, inventorier les reliures anciennes dont ils peuvent encore être recouverts, étudier les marques de cahiers portées par les relieurs, Géorgiens ou autres, lors des opérations de reliure. Un véritable catalogage de la collection et une étude philologique des textes sont un autre moyen d'obtenir des

21. DRAGUET 1968, p. 13*-14* ; DRAGUET 1978, p. 21*-22*.

22. Dans un article récent, S. Brock a montré que le Sinaï syr. 16 devait être rajeuni et situé au VIII^{e} siècle, voire au début du IX^{e} siècle : BROCK 2006, p. 65.

informations intéressantes sur la circulation des livres et des textes dans la zone considérée. Je prendrai quelques exemples qui laissent entrevoir des relations entre quatre manuscrits du groupe : Sinaï syr. 10, *Codex Syriacus* II, Vat. syr. 623, Sinaï syr. 14.

Récemment, je me suis intéressé au Sinaï syr. 10, un recueil de mélanges chalcédonien exceptionnel, dont le Père de Halleux a édité les deux pièces majeures (une notice sur les hymnes d'Éphrem et une chronique melkite abrégée s'arrêtant à 641)[23]. Des critères objectifs permettent d'en situer la copie entre 641 (mort de l'empereur Héraclius) et 847-848 (date fournie par une note d'ordination), avec une forte probabilité pour le VIII[e] siècle. Le recueil comprend quelques textes curieux, dont il est aisé de suivre la trace, comme une *Explication des sacrements* attribuée à Jean Chrysostome ou une recension perturbée du traité des *Huit esprits de malice* d'Évagre. Ce n'est sans doute pas un hasard si on retrouve l'explication de la liturgie et trois autres textes du syr. 10 dans le *Codex Syriacus* II de 882, où ils occupent à eux seuls un cahier entier, celui-là même qui porte le colophon[24]. Il y a fort à parier que le syr. 10 est pour ces quatre textes le modèle direct ou indirect du *Codex Syriacus* II. Quant au texte évagrien, perturbé, il se retrouve dans le Vaticanus syr. 623, copié quatre ans plus tard par le même Théodose au Sinaï. On voit ainsi que le Sinaï syr. 10 était déjà soit à Beyrouth soit dans la péninsule dans les années 880. Une hypothèse séduisante consisterait à penser qu'il faisait partie des bagages du moine Théodose. Le Sinaï syr. 14 représente une étape ultérieure dans la transmission des textes, puisque sa copie est à situer vers la fin du X[e] siècle : il se termine par des extraits de l'*Histoire du prêtre Paula* et des *Narrationes* d'Anastase le Sinaïte, deux œuvres qui se lisent *in extenso* dans le Vat. syr. 623 de 886. On peut penser que la compilation qu'il transmet a été réalisée sur place. Nous entrevoyons ainsi à travers ces deux manuscrits une activité de copie sur la Sainte-Montagne, dans le dernier quart du IX[e] siècle et le courant du X[e].

23. GÉHIN 2006a, p. 51-68. Michael Breydy avait annoncé une étude globale sur ce manuscrit, mais la mort ne lui a pas permis de réaliser son projet.

24. Dans l'ordre, on lit une admonestation d'Abraham de Nathpar (= pièce 30 du Sinaï 10), une explication des noms hébreux (= pièce 17), l'explication des sacrements de Chrysostome (= pièce 43) et un képhalaion de Sévérien de Gabala (= début du florilège 35 ; extrait d'une homélie présente intégralement dans le recueil édessénien de 723).

Le cas emblématique d'Évagre

Évagre, que j'ai évoqué plus haut, est à l'origine de mon enquête sur les manuscrits patristiques du Sinaï. Il faut donc dire quelques mots de ce qu'apporte la collection pour cet auteur spirituel important, fort apprécié des syriaques. Cela s'impose d'autant plus ici que Louvain a été un des hauts lieux de sa redécouverte, grâce aux recherches de l'abbé Joseph-Louis Muyldermans, qui se sont étendues de 1928 à 1964 [25]. À son époque, Muyldermans ne connaissait qu'un seul manuscrit sinaïtique d'Évagre, le Sinaï syr. 60, rendu accessible par les microfilms de la Mission égypto-américaine [26]. Maintenant, la situation a changé, et le Sinaï s'est révélé beaucoup plus riche en la matière. Évagre illustre aussi, à sa façon, l'intérêt et les particularités de la filière sinaïtique.

Le Sinaï syr. 60 a pu être complété par l'ajout de feuillets dispersés à Paris, Birmingham, Milan ; les *sparagmata* des Nouvelles découvertes ont apporté deux autres fragments (dont un n'avait pas été identifié) [27]. Même s'il n'a livré aucune donnée historique sur le copiste ou d'éventuels possesseurs, le remembrement a permis de se faire une idée plus précise du corpus évagrien qu'il transmettait. C'est un corpus légèrement décalé par rapport à ceux que nous font connaître les grands manuscrits de la British Library, pour la plupart issus du Wadi al-Natrun : le *Traité pratique* et *Euloge* sont conformes à une troisième version, qui a bénéficié d'une diffusion restreinte, la version commune du traité *Sur les pensées* a fait l'objet d'une révision sur le grec.

Un autre corpus évagrien, également mutilé, et plus banal, se trouve dans les Nouvelles découvertes : un folio détaché a déjà été présenté par S. Brock, puis remis en place dans le manuscrit d'origine coté M-10-N, un manuscrit qui serait du VIII^e^-IX^e^ siècle [28]. Nous avons déjà dit que le Sinaï syr. 10 transmettait une recension perturbée des *Huit esprits de malice*, qu'on retrouve sous une forme identique dans le Vat. syr. 623, autrefois sinaïtique. On aurait pu espérer découvrir à cette occasion une version particulière du traité, une version d'origine melkite comme les manuscrits eux-mêmes, mais ce n'est pas le cas, ce qui signifie que le « désordre » est imputable à un copiste syriaque qui disposait de la version commune du traité. Il est en tout cas assez piquant de lire dans ce même Sinaï syr. 10, au

25. Voir sa notice nécrologique : GARITTE 1965, p. 249-256.

26. Le Professeur G. Garitte, qui accompagnait cette Mission au titre d'expert scientifique, avait remis à Muyldermans une description codicologique détaillée, qu'il reproduit, voir Évagre, *Sur le jeûne*, 1952, p. 53-54.

27. GÉHIN 2006b, p. 32.

28. BROCK 1995, p. 21-22, *sparagma* 26.

chalcédonisme militant, une relation du concile de Constantinople II (553) qui a condamné Évagre [29] et un traité qui lui est attribué avec révérence. Évagre est également présent de façon secondaire dans trois autres manuscrits : l'appendice évagrien à l'œuvre de l'Abbé Isaïe [30] est attesté dans les Sinaï syr. 26 et 33 ; une partie du traité des *Bases de la vie monastique* se trouve dans le Sinaï syr. 23, au milieu d'apophtegmes et d'histoires monastiques.

La découverte la plus intéressante, annoncée dès 1980 par Mère Philothée [31], est celle d'une nouvelle version syriaque des *Chapitres sur la prière*, malheureusement mutilée, différente de la version ancienne, tronquée, éditée par le Père Irénée Hausherr [32]. Cette nouvelle version, qui pourra être étudiée à loisir après la parution de l'Inventaire, est très littérale : elle attribuait vraisemblablement le traité à Nil, conformément à toute la tradition byzantine ; grâce à elle, on pourra suivre la diffusion de ce grand traité mystique d'Évagre dans les communautés de l'Orient chrétien à travers trois langues : le syriaque, l'arabe et le géorgien [33]. On notera que la première traduction arabe, qui dépend directement de la version syriaque retrouvée, se caractérise par une proportion inhabituelle de syriacismes, avec un vocabulaire et une syntaxe souvent étrangers à la langue arabe. Au total, ce sont donc sept témoins syriaques d'Évagre qui sont apparus et qui sont venus s'ajouter au Sinaï syr. 60.

Conclusion

Les manuscrits patristiques conservés au Sinaï ont presque tous été copiés aux trois premiers siècles de l'islam, mais les traductions d'auteurs grecs qu'ils véhiculent sont généralement plus anciennes, sauf évidemment

29. On lit la relation du concile dans la *Chronique melkite abrégée*, 1978, paragraphe 19, p. 39-40. Il est vrai que le nom d'Évagre a été déformé – intentionnellement ou accidentellement par un banal phénomène de métathèse (*gr* › *rg*) – en celui d'Origène, ce qui sauve Évagre de la réprobation et vaut à Origène d'être cité deux fois de suite.

30. Cet appendice est formé de trois pièces d'Évagre, dans une version particulière : un emprunt aux chap. 9-10 d'Évagre, *Bases de la vie monastique*, 1858, col. 1261 A12 – D10), la *Lettre* 3 (dans une version inédite) et le traité *De jejunio* (Évagre, *Sur le jeûne*, 1952, III B, p. 117). Quand elles sont intégrées au corpus isaïen, ces pièces forment les Logoi XXVII-XXIX.

31. PHILOTEA 1983, p. 337.

32. Elle s'arrête au ch. 32 du grec (= syriaque 35), alors que le traité complet compte 153 chapitres.

33. GÉHIN 2005, p. 181-197.

pour des écrivains récents comme Jean Climaque († 670 env.) ou Anastase le Sinaïte († 700 env.). L'orientation confessionnelle melkite n'apparaît que dans un petit nombre d'entre eux, soit à travers la sélection des œuvres retenues[34], soit à travers certaines particularités paléographiques ou codicologiques. Presque tous ont été copiés hors de la Sainte-Montagne. Dans ces conditions, la question se pose de savoir si le Sinaï a véritablement constitué, pendant la période ancienne que nous avons considérée, un centre intellectuel, où on a lu et copié des textes syriaques et éventuellement réalisé des traductions soit vers le syriaque, soit à partir du syriaque, ou bien si le Sinaï a seulement été un lieu de dépôt[35]. Sur ce point les informations fournies par les manuscrits eux-mêmes sont rares. L'existence d'une population monastique de langue syriaque avec des besoins spécifiques ne fait pourtant aucun doute pendant cette période, même si son importance est difficile à évaluer. Vers le milieu du VIII^e^ siècle, nous voyons un *diakonétès* (moine effectuant son noviciat) remettre à la bibliothèque le Sinaï syr. 9 (Basile sur l'*Hexaemeron*). Au début du IX^e^ siècle, le moine Serge copie à Édesse le *Livre de la perfection* de Sahdona à destination du Sinaï, ce qui montre qu'il y avait une demande dans cette langue de la part de moines locaux, notamment en matière de littérature édifiante. Il faut toutefois attendre la fin du IX^e^ siècle pour rencontrer le premier manuscrit syriaque indubitablement copié sur place : le Vaticanus syr. 623, qui revient au moine Théodose, déjà attesté quelques années plus tôt dans un monastère de la périphérie de Beyrouth. Le *miscellaneus* Sinaï syr. 14 a certainement été aussi copié sur place, puisqu'il emprunte des extraits au Vaticanus, mais il se situe à une étape ultérieure dans le cours du X^e^ siècle. C'est peu de chose, même en faisant la part de la documentation disparue. On ne dispose pas non plus d'arguments positifs pour établir qu'une partie de la littérature étroitement liée au Sinaï[36] a été traduite du grec en syriaque dans la péninsule. Dès la fin du IX^e^ siècle, le syriaque se trouve d'ailleurs fortement concurrencé par l'arabe, et c'est dans cette langue qu'on voit apparaître des copies à

34. Il faut toutefois noter que les melkites n'hésitent pas à recopier dans le champ de la littérature ascétique des auteurs étrangers à leur communauté, comme Abraham de Nathpar, Sahdona, et bien sûr Isaac de Ninive.

35. Un dépôt qui aurait rassemblé trois catégories de livres, les livres destinés à l'usage strict des moines, les livres offerts à titre votif par les pèlerins (« pour le salut de leur âme et de leur famille ») et enfin les livres arrivés là de façon fortuite, par exemple pour échapper aux pillages et être mis à l'abri.

36. On pense évidemment à l'*Échelle* de Jean Climaque, ou à des textes hagiographiques (*Récits sur le Sinaï* du Ps.-Nil, *Martyre des moines du Sinaï et de Raïthou* attribué à Ammonios, *Récits édifiants* d'Anastase le Sinaïte).

destination du Sinaï ou effectuées sur place[37]. On ajoutera qu'à partir des années 70 du X^e siècle, et pendant une centaine d'années, l'activité intellectuelle est dominée par des moines géorgiens, dont la figure de proue est Jean Zosime, qui sont présents à la fois à Saint-Sabas et au Sinaï. La vie intellectuelle sinaïtique semble être restée dépendante de centres extérieurs, comme les monastères palestiniens voisins, voire de foyers plus éloignés situés en Syrie ou en Haute Mésopotamie[38]. Il faudra attendre le XIII^e siècle pour trouver au Sinaï une activité importante en syriaque, mais alors uniquement cantonnée à la liturgie.

Données chronologiques concernant les manuscrits patristiques syriaques du Sinaï

534, copie du Sinaï syr. 46 (Apophtegmes et Histoires monastiques)
Avant 604, copie du Sinaï syr. 26 (Abbé Isaïe)
Après 641 – avant 847/48, intervalle où se situe la copie du Sinaï syr. 10 (Recueil chalcédonien)
723, copie à Édesse de l'Or. 8606 (Recueil de Pères grecs)
Après 734, offrande du Sinaï syr. 9 (Basile sur l'*Hexaemeron*)
759, copie du Sinaï syr. 38 (Abbé Isaïe)
779, copie à Ma'arret Mesrin du Sinaï syr. 30 (Vies des Saintes femmes)
837, copie à Édesse du Strasbourg 4116 (Livre de la perfection de Sahdona)
882, copie près de Beyrouth du *Codex Syriacus* II (Miscellanées)
886, copie au Sinaï du Vatican syr. 623 (Miscellanées)

Bibliographie

Chronique melkite abrégée, 1978 : André de HALLEUX (éd.), « Chronique melkite abrégée », *Le Muséon* 91, p. 1-44.

Évagre, *Bases de la vie monastique*, 1858 : *Evagrii monachi Rerum monachalium rationes*, dans *Patrologia Graeca* 40, col. 1251-1264.

Évagre, *Sur le jeûne*, 1952 : Joseph MUYLDERMANS (éd.), *Evagriana Syriaca. Textes inédits de British Museum et de la Vaticane*, Louvain (Bibliothèque du Muséon 31).

37. Dans les années 885-886, le copiste Antūn Dāwūd ibn Suleïmān copie à Saint-Sabas deux gros florilèges à dominantes patristique, hagiographique et ascétique à l'intention de moines sinaïtes (le Vaticanus ar. 71 et le Strasbourg 4226). Au début du X^e siècle, à une époque où l'arabisation a progressé, c'est en revanche au Sinaï même que Tūmā al-Fusṭāṭī copie un florilège arabe similaire à l'intention du hiéromoine Mūsā ibn Ḥakīm al Aḏrahī (Strasbourg 4225).

38. Sur les relations avec Édesse et Saint-Sabas, voir BROCK 2003, p. 103-117.

Jacques de Saroug, *Homélies*, 1905-1910 : Paul BEDJAN (éd.), *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, Paris - Leipzig.

BINGGELI 2005 : André BINGGELI, « La version syriaque des *Récits* d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sinaï aux VIII[e]-IX[e] siècles », dans *Patrimoine Syriaque – Actes du Colloque IX : Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade*, Antélias, p. 167-177.

BROCK 1968 : Sebastian P. BROCK, « The Provenance of BM Or. 8606 », *The Journal of Theological Studies* N.S. 19, p. 632-633.

BROCK 1995 : Sebastian P. BROCK, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athènes.

BROCK 2003 : Sebastian P. BROCK, « Syriac on Sinai : the main Connections », dans V. RUGGIERI – L. PIERALLI (éds.), *ΕΥΚΟΣΜΙΑ. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, Catanzaro, p. 103-117.

BROCK 2006 : Sebastian P. BROCK, « The Genealogy of the Virgin Mary in Sinai Syr. 16 », *Scrinium* 2, Saint-Pétersbourg.

DRAGUET 1968 : René DRAGUET (éd.), *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, Louvain (CSCO 289 / Syr. 120).

DRAGUET 1978 : René DRAGUET (éd. et trad.), *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque*, Louvain (CSCO 389 / Syr. 169).

DUENSING 1906 : Hugo DUENSING, *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen.

GARITTE 1965 : Gérard GARITTE, « Notice nécrologique : Joseph Muyldermans (1891-1964) », *Le Muséon* 78, p. 249-256.

GÉHIN 2005 : Paul GÉHIN, « Les versions syriaques et arabes des Chapitres sur la prière d'Évagre le Pontique : quelques données nouvelles », dans *Patrimoine Syriaque – Actes du Colloque IX : Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade*, Antélias, p. 181-197.

GÉHIN 2006a : Paul GÉHIN, « Reconstitution et datation d'un recueil syriaque melkite (Ambr. A 296 inf., ff. 222-224 + Sinaï syr. 10 », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 42, Rome.

GÉHIN 2006b : Paul GÉHIN, « Fragments sinaïtiques dispersés I : les fragments syriaques et arabes de Paris », *Oriens Christianus* 90, p. 23-43.

GÉHIN 2007 : Paul GÉHIN, « Fragments sinaïtiques dispersés II : les fragments théologiques syriaques de Milan (Chabot 34-57) », *Oriens Christianus* 91 [sous presse].

KAMIL 1970 : Murad KAMIL, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden.

LEWIS 1894 : Agnes SMITH LEWIS, *Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, London (Studia Sinaitica 1).

LEWIS 1909 : Agnes SMITH LEWIS, *Codex Climaci rescriptus*, Cambridge (Horae Semiticae 8).

MINGANA 1939 : Alphonse MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, tome III : *Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts*, Cambridge.

MOIR 1956 : Ian MOIR, *Codex Climaci rescriptus graecus*, Cambridge (Texts and Studies, N.S. 2).

PHILOTEA 1983 : Mère PHILOTEA DU SINAÏ, « Les nouveaux manuscrits syriaques du Mont Sinaï », dans R. LAVENANT (éd.), *III. Symposium Syriacum*, Rome, p. 331-339 (Orientalia Christiana Analecta 221).

STROTHMANN 1977 : Werner STROTHMANN, *Codex Syriacus Secundus. Bibel-Palimpsest aus dem 6./7. Jh. (Katalog Hiersemann 500/3)*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 13).

TCHERNETSKA 2000 : Natalie TCHERNETSKA, « Hand-List of the Greek Palimpsests in Cambridge Libraries », dans G. PRATO (éd.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona 4-10 ottobre 1998)*, t. II, Florence.

LES PÈRES DE L'ÉGLISE DANS LES PEINTURES MURALES MÉDIÉVALES DU LIBAN ET DE LA SYRIE *

Mat IMMERZEEL
Paul van Moorsel Centre for Christian Art and Culture in the Middle East
Université de Leiden

La culture chrétienne née dans le territoire au sud de Tripoli au Liban actuel et dans la région du Qalamoun au nord de Damas a connu un renouveau remarquable au XII^e^ siècle tardif et dans la première partie du XIII^e^ siècle (fig. 1). Cette période s'est caractérisée par une paix relative entre les États des croisés et les maîtres ayyoubides du territoire musulman. Ce nouvel essor s'exprima tout particulièrement par la peinture des églises appartenant aux confessions locales chrétiennes dans le comté de Tripoli et dans l'émirat de Damas. La dite *Renaissance* syrienne atteignit alors un apogée artistique. Ce renouveau des traditions chrétiennes s'était déjà manifesté au XI^e^ siècle dans les milieux syro-orthodoxes [1], mais les maronites et les melkites y prirent également part. Ces deux derniers groupes occupaient une place majeure dans le comté de Tripoli, principalement dans la capitale et au sud de celle-ci. Le Qalamoun était séparé de cet État croisé par la chaîne montagneuse libanaise. Il était essentiellement peuplé de melkites, tandis que la limite est de cette région était habitée par des syro-orthodoxes. Les montagnes libanaises formaient une frontière difficile à contrôler, ce qui facilitait les contacts entre les melkites habitant les deux territoires. Le monastère de Notre-Dame de Saydnaya a probablement fonctionné en tant que point de rencontre, car la

* Traduction par Gwénaële DIASCORN. – Cette publication paraît dans le cadre du projet « The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians (451-1300) », qui est financée par l'Organisation Néerlandaise pour la Recherche Scientifique (NWO).

1. LEROY 1971.

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 185-193.

présence d'une icône miraculeuse en avait fait l'un des principaux centres de pèlerinage interreligieux du Proche-Orient[2].

Une cohésion iconographique et stylistique étroite entre les peintures murales dans les dernières dizaines d'églises encore décorées de ces deux régions résulte de ces contacts mutuels. Depuis la fin du XX[e] siècle la recherche sur cet art religieux natif a pris un nouvel essor[3]. En dépit de l'état souvent fragmentaire des peintures, il est maintenant possible d'en observer certains aspects dans un contexte plus large. La contribution présente se concentrera sur les représentations des Pères de l'Église.

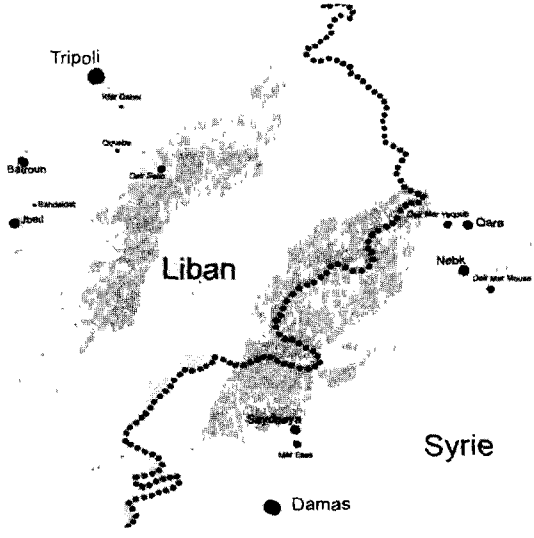


Fig. 1 : Plan de la Syrie (© M. IMMERZEEL)

Selon l'usage dans les églises de l'empire byzantin, les Pères de l'Église au Liban et en Syrie siègent eux aussi sur le mur en demi-cercle sous la conche dans l'abside du côté est, donc derrière l'autel. Le choix de cette position n'est pas accidentel. L'autel est en effet ainsi comme entouré par les saints qui ont joué un rôle important dans la célébration de la liturgie. On remarque cependant que cette place est souvent occupée par les douze apôtres, par exemple dans l'église paroissiale de Saint-Théodore

2. BARAZ 1995 ; HAMILTON 2000 ; IMMERZEEL 2007.

3. SADER 1997 ; DALL'OGLIO *et alii* 1998 ; NORDIGUIAN – VOISIN 1999 ; CRUIKSHANK DODD 2001 ; CRUIKSHANK DODD 2004 ; IMMERZEEL 2004 ; SCHMIDT – WESTPHALEN 2005 ; HÉLOU 2006.

à Bahdeidat près de Jbeil, maronite à l'heure actuelle, mais où, aux environs de 1256, un prêtre syro-orthodoxe célébrait l'office[4]. On retrouve ici dans la conche la combinaison souvent caractéristique des églises du Proche-Orient, la *Déisis* avec le Christ trônant entre les quatre êtres vivants, dite *Déisis-Vision*[5]. L'importance de l'abside en tant qu'endroit où la frontière entre ciel et terre s'estompe est ici soulignée. En conséquence, selon la hiérarchie iconographique, l'emplacement situé directement sous cette vision céleste est réservé aux seuls saints les plus considérés. Les portraits des Pères de l'Église n'ont été conservés que dans six églises, toutes dans un entourage monastique.

Le groupement de patriarches permet de distinguer deux variantes. La première montre les saints en position frontale, ce qui est le cas à Deir Mar Mousa et Deir Mar Ya'qoub en Syrie, et à Deir Mar Mitri, Deir Mar Élie an-Nahr et Deir Ṣalīb au Liban. Dans la seconde variante, les prélats marchent en procession autour de l'autel, munis de rouleaux ouverts. Le seul exemple connu jusqu'à présent est visible dans la chapelle rupestre du prophète Élie à Ma'arrat Saydnaya en Syrie.

Deir Mar Mousa

L'église la plus richement décorée est celle du monastère syro-orthodoxe de Saint-Moïse-l'Éthiopien près de Nebk, mieux connue sous le nom de Deir Mar Mousa al-Habashi ou, en bref, Deir Mar Mousa. L'intérieur a été peint plusieurs fois, premièrement aux environs de 1060, puis en 1095 et enfin en 1208/9. Les peintures fragmentées se chevauchent comme des puzzles incomplets superposés, ce qui permet une reconstruction vraisemblable du programme décoratif le plus récent. La *Déisis-Vision* qui ornait la conche a en grande partie disparu à présent. Dans la zone sous la conche, la sainte Vierge est représentée les mains levées, le buste de l'Enfant contre son sein. Elle est entourée de huit saints représentés de front, encore en bon état, parmi lesquels Cyrille d'Alexandrie, Basile, Athanase, Jean Chrysostome (à gauche), Ignace et Jacques de Jérusalem (à droite), tous nommés dans les inscriptions syriaques (pl. 1)[6]. De plus sur le mur occidental, la scène du *Jugement dernier* nous montre trois évêques désignés en langue syriaque sous le nom de « patriarches », incorporés dans la partie gauche qui symbolise le ciel

4. CRUIKSHANK DODD 2004, p. 95 ; 339-343, pl. LXXVIII-LXXXIII, 19.2-26.

5. HÉLOU 2006, p. 33-36.

6. CRUIKSHANK DODD 2001, p. 44-46, 130-132, pl. VII, VIII, 17-24 ; WESTPHALEN 2007, n° 53.

(pl. 2)[7]. Parmi eux, seul Saint Jean Chrysostome est reconnaissable grâce à son apparence. Il est remarquable que leur tenue soit composée entre autres d'un *phelonion polystaurion*. Ce vêtement liturgique décoré de croix fait partie de l'habillement typique des évêques byzantins-orthodoxes et démontre que l'artiste s'est laissé inspirer par des exemples byzantins. L'ensemble se caractérise par un style linéaire simple mais coloré, appelé « style syrien ».

Deir Mar Ya'qoub

Le monastère de Saint-Jacques-le-Mutilé (Deir Mar Ya'qoub) à l'ouest de Qara est melkite. L'église se distingue par son plan : deux églises construites l'une sur l'autre, avec toutefois une construction commune de l'abside. Ces deux sanctuaires ont été peints pour la première fois au XI^e^ siècle. De grandes parties des deux églises ont été décorées de nouveau par la suite, mais là aussi seuls des fragments ont résisté à l'usure du temps. Des restes de peintures dans l'abside de l'église supérieure révèlent une procession de Pères de l'Église représentés de front : Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, dont les noms sont mentionnés en grec et en syriaque[8]. Dans l'église inférieure, la zone sous la conche était recouverte par des saints répartis sur deux zones. L'église supérieure montre la *Déisis* entre deux anges, les douze apôtres, un prophète et le roi Salomon. La zone inférieure était assez spacieuse pour abriter douze personnes, mais seuls nous sont parvenus les saints Grégoire de Nazianze, Athanase, Jean d'Alexandrie et Jacques de Jérusalem[9]. Qara a été conquise en 1266 par les troupes mameloukes, qui suspectaient la population de vendre des musulmans aux croisés comme esclaves. Les moines du monastère furent tués et les survivants de la petite ville furent déportés en esclavage[10]. Les peintures présentent de grandes similitudes stylistiques avec celles de Deir Mar Mousa. Elles ont donc dû être réalisées au XIII^e^ siècle, et certainement avant l'année catastrophique 1266[11].

7. CRUIKSHANK DODD 2001, p. 93, 142, pl. XIII, 72, 73a ; WESTPHALEN 2007, n° 97g.
8. WESTPHALEN 2005, p. 99, 107-110, 147-149 ; pl. 10c, 11c.
9. WESTPHALEN 2005, p. 96-99, 107-110, 139-143, fig. 19-28, pl. 3, 7b, 8c, 9b.
10. SCHMIDT 2005, p. 27-37.
11. WESTPHALEN 2005, p. 120-124.

Deir Mar Mitri

En ce qui concerne le Liban, quelques Pères de l'Église sont représentés derrière l'autel dans l'édifice sud de l'église double du monastère grec orthodoxe de Saint-Démétrius (Deir Mar Mitri) à Qousba. Sous la *Déisis-Vision* dans la conche, on décèle des traces de neuf saints, parmi lesquels Nicolas, Jacques, Jean Chrysostome, Grégoire, Basile et Sabas, dont les noms sont écrits en grec (pl. 3). En dépit de l'état déplorable des représentations, le style peut être estimé byzantin. Ce programme date probablement du XII[e] siècle tardif[12].

Deir Mar Élie an-Nahr

Les peintures du monastère Saint-Élie-de-la-Rivière (Deir Mar Élie an-Nahr) près de Kfar Qahel, niché dans la vallée de la rivière Abou Ali, datent de quelques décennies plus tôt. L'abside est décorée de la Vierge trônant avec l'Enfant, surmontant trois saints placés sous une arcade ornée. On reconnaît Saint Basile (Ο Α[ΓΙΟC] ΒΑCΙΛΗΟC; pl. 4), Saint Élie et un deuxième prélat, probablement Saint Grégoire de Nazianze [13].

Vallée de la Qadisha

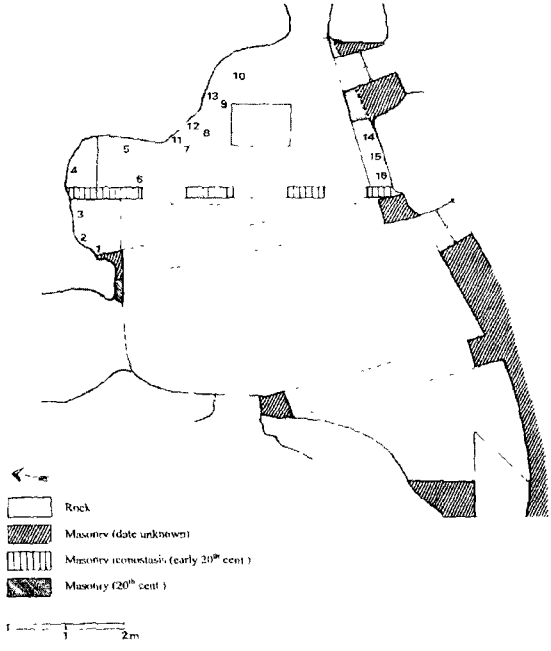
Dans la vallée de la Qadisha, autrefois peuplée par des moines (maronites ?), une vaste grotte servait de centre à une communauté monastique locale. On y trouve les ruines d'une église double restaurée et un espace utilisé comme ossuaire. Ce site est connu sous le nom de Deir Ṣalib, ce qui signifie le monastère de la Croix. Les peintures dans ce bâtiment sont dans un piteux état. On devine ainsi dans l'abside et à côté de celle-ci, une probable Maria *Platitera* et une Sainte Salomone avec l'un de ses enfants. Dans la conche de l'abside de l'église nord, on reconnaît encore un fragment d'une croix décorée de pampres et de l'inscription IC XC. L'espace au-dessous pouvait abriter douze personnages, dont six ont résisté à l'usure du temps. Quatre saints sont identifiés grâce à leur nom en syriaque, de gauche à droite : Saint Jean Chrysostome, Saint Jean l'Évangéliste, Saint Bartholomé et Saint Paul (pl. 5). Ils sont flanqués du prophète Daniel et d'un diacre, probablement Saint Étienne. Le style des

12. CRUIKSHANK DODD 2004, p. 51-52, 192-200, pl. 4.9-16 ; HÉLOU 2006, p. 36, fig. 9.
13. NORDIGUIAN 1999 ; CRUIKSHANK DODD 2004, p. 52-53, 180-185, pl. XI-XIV, 2.1-8.

peintures présente les caractéristiques de l'art byzantin du XII[e] siècle tardif[14].

Ma'arrat Saydnaya

Un tout autre développement dans l'iconographie des Pères de l'Église détermine la décoration dans la chapelle rupestre près du village de Ma'arrat Saydnaya, à quelques kilomètres de distance de Saydnaya[15]. Il est possible que le complexe de grottes auquel la chapelle appartient ait été un refuge d'ermites, mais à une certaine époque la grotte centrale a été aménagée en tant qu'oratoire. Selon la tradition locale ce complexe a servi de refuge au prophète Élie lorsqu'il se cachait des troupes de la reine Jézabel dans le désert de Damas (1 R 19, 15). Mis à part des pèlerins chrétiens, le site nommé Mar Élie attire également des musulmans, qui



1 – Sainte anonyme
2 – Saint-Démétrius
3 – Saint-Georges
4 – Saint-Nicolas
5 – La Vierge avec l'Enfant
6 – Ascension du prophète Élie
7-9 – Saints anonymes
10 – La Vierge du Déisis
11 – La Vierge avec rouleau
12 – Saint-Antipas
13 – Prélat anonyme
14 – Saint « Athanase »
15 – St.-André-de-Crète
16 - Diacre

Fig. 2 : Plan de la chapelle de Mar Élie à Ma'arrat Saydnaya (© H. AL-BASHIR)

14. CRUIKSHANK DODD 2004, p. 49-50, 89, 92, 251-253, pl. XXXVIII-XLV, 12.1-17 ; SADER 1989.
15. IMMERZEEL 2005.

identifient le prophète avec le sage al-Khidr. Cette tradition remonte au moins au XII^e siècle tardif, lorsqu'il a été fait mention pour la première fois d'un culte interreligieux de l'icône dans le monastère de Notre-Dame-et-al-Khidr à Saydnaya. Il est possible que la chapelle ait été liée au monastère [16].

La grotte s'est effondrée à une certaine époque en raison de l'érosion et a été reconstruite ensuite. Les peintures ont survécu en partie à l'écroulement et ont été restaurées provisoirement par la suite (fig. 2). La représentation la plus ancienne, peinte au-dessus d'une niche dans le mur nord, nous montre l'ascension du prophète Élie et date probablement du XI^e siècle. Les représentations restantes forment un seul programme. Dans la niche nommée ci-dessus, ont été trouvés les restes d'une sainte anonyme, de Saint Démétrius, de Saint Georges, de Saint Nicolas, d'une Vierge assise avec l'Enfant. Saint Nicolas quant à lui est un peu mieux conservé. La décoration de la partie est de la chapelle est divisée en deux zones. De la partie supérieure, seuls trois saints et une partie d'une *Déisis* sur le mur nord ont été sauvegardés. La zone inférieure était composée d'une procession de prélats munis de rouleaux ouverts marchant autour de l'autel. Sur le mur nord restent des fragments de deux évêques et de la Vierge, également avec un rouleau ouvert. Une inscription désigne l'évêque à droite de la Vierge comme étant Antipas (ΑΝΤΗΠΑ; pl. 6). Il n'est pas certain non plus que ce soit son nom originel, car les lettres sont écrites négligemment, tandis que l'illustration elle-même est repeinte. Le second évêque, à droite d'Antipas, est surtout reconnaissable grâce à une main avec un rouleau et des traces d'une esquisse représentant la partie supérieure de son corps (fig. 2).

Sur le mur sud on voit deux prélats, également repeints. La personne à gauche est Athanase, mais l'écriture négligée montre qu'ici aussi, il s'agit d'une addition tardive. Ceci est mis en évidence par le texte sur son rouleau, que l'on peut identifier comme une citation du rite de l'offertoire, de la liturgie de saint Jean Chrysostome [17]. Le peintre tardif n'a probablement pas pu en situer le contenu et il a donné sa propre interprétation à l'iconographie. Le second évêque est anonyme, mais le texte sur son rouleau l'identifie comme Saint André-de-Crète, originaire

16. IMMERZEEL 2007.

17. ..... / (T)ΗΝ ΤΡ / ΟΦΗΝ ΤΟΥ ΠΑΝΤ / ΟC ΚΟCΜΟΥ / ΚΑΙ ΘΕΟΝ (*...la nourriture du monde entier, et Dieu...*) ; INNEMÉE – IMMERZEEL 2000, p. 85-86 ; IMMERZEEL 2005, p. 166, Taf. 23b.

de Damas [18]. Enfin, à l'extrême droite, un diacre est représenté, dont le nom est dissimulé par l'iconostase plus récente.

La procession est une clé permettant de comprendre la fonction de l'espace et la datation des peintures. Cette participation symbolique des évêques dans la célébration s'est développée dans la seconde moitié du XII^e^ siècle, pour visualiser la cohésion entre l'importance des prélats pour la liturgie, la liturgie elle-même et l'endroit où celle-ci avait eu lieu. Le thème a une origine byzantine et apparaît pour la première fois dans l'église Saint-Pantéleimon à Nerezi, à Skopje en Macédoine (1164) et dans l'église des Saints-Apôtres à Perachorio à Chypre (1160-1180). À la fin du XII^e^ siècle cette représentation spécifique des Pères de l'Église était devenue un thème familier dans les sanctuaires chypriotes [19] La représentation dans la chapelle de Mar Élie est unique car il s'agit là du seul exemple en Syrie. Cette innovation est indubitablement liée à l'intérêt supra régional de Saydnaya comme centre de pèlerinage. Du style des peintures on peut déduire que l'artiste n'était pas originaire de la région, mais de Chypre. Il n'est pas étonnant qu'il ait travaillé en territoire musulman. Comme on l'a déjà remarqué, la première moitié du XIII^e^ siècle fut une période de paix relative, c'est pourquoi il put voyager sans encombre jusqu'à Saydnaya [20].

L'iconographie des prélats officiant démontre que la grotte fonctionnait déjà comme chapelle au moment où celle-ci a été peinte. Cette nouveauté artistique aurait pu être introduite aussi dans d'autres églises syriennes, si les conditions politiques changeantes n'avaient pas rendu cela impossible. Les peintures dans la chapelle ont été réalisées vraisemblablement au XII^e^ siècle tardif ou dans la première moitié du XIII^e^ siècle, avant le grand changement que connut cette région. Celui-ci fut déclenché par l'occupation momentanée de Damas par les Mongols en 1260 et la réaction violente des mamelouks qui suivit. La conquête dramatique de Qara en 1266 fait clairement apparaître que la situation était devenue trop dangereuse pour les artistes itinérants. Dans le comté de Tripoli également on ne peut plus parler d'activités artistiques importantes à partir de la septième décennie du XIII^e^ siècle.

18. ΠΡ$^{\Xi}$ ΚΥ / ΡΗΕ ΙCΟΥ / ΧΡΗCΤΕ / Ο ΘΕΟC ΗΜ / ΟΝ Ο ΕΞ ΑΓΝ / ΟΥ ΚΑΤΗ / ΚΥΤΗΡΙ / ΤΟΥ ΜΥCΟΥ ΚΕ / ΕΛΘ Ε ΗCΤΟ / CΟCΕ ΗΜ / ΑC Ο ΑΝΟΤ / ΟC… (*Écoutez-nous, ô Seigneur, Jésus-Christ notre Dieu, de votre domicile pur et mystique, et venez nous sauver.*.) ; INNEMÉE – IMMERZEEL 2000, p. 86 ; IMMERZEEL 2005, p. 166, pl. 22b.

19. IMMERZEEL 2005, p. 174.

20. IMMERZEEL 2005, p. 179-181.

Bibliographie

BARAZ 1995 : Daniel BARAZ, « The Incarnated Icon of Saidnaya goes West. A Re-examination of the Motif in the Light of New Manuscript Evidence », *Le Muséon* 108, p. 181-191.

CRUIKSHANK DODD 2001 : Erica CRUIKSHANK DODD, *The Frescoes of Mar Musa al-Habashi. A Study in Medieval Painting in Syria*, Toronto.

CRUIKSHANK DODD 2004 : Erica CRUIKSHANK DODD, *Medieval Painting in the Lebanon*, Wiesbaden (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orient 8).

DALL'OGLIO *et alii* 1998 : P. DALL'OGLIO – M. CORDARO *et alii* (éds.), *Il restauro del monasterio di San Mose l'Abisino, Nebek, Syria*, Damas.

HAMILTON 2000 : Bernard HAMILTON, « Our Lady of Saidnaiya : an Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar at the Time of the Crusades », dans M. SWANSON (éd.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, Woodbridge/Rochester, New York, p. 207-215.

HÉLOU 2006 : Nadja HÉLOU, « Le décor des absides dans les églises médiévales du Liban », *Iconographica* 5, p. 32-47.

IMMERZEEL 2004 : Mat IMMERZEEL, « Medieval Wall Paintings in Lebanon · Donors and Artists », *Chronos*, 10, p. 7-47.

IMMERZEEL 2005 : Mat IMMERZEEL, « The Decoration of the Chapel of the Prophet Elijah in Ma'arrat Saydnaya », dans SCHMIDT – WESTPHALEN 2005, p. 155-182.

IMMERZEEL 2007 : Mat IMMERZEEL, « The Monastery of Saydnaya and its Icon », *Eastern Christian Art* 4 [sous presse].

INNEMÉE – IMMERZEEL 2000 : Karel INNEMÉE – Mat IMMERZEEL, « The Chapel of the Prophet Elijah near Ma'arrat Saydnaya (Syria) and its Mural Paintings », *Al-Masaq* 12, p. 69-79.

LEROY 1971 : Jules LEROY, « La renaissance de l'église syriaque au XII^{e}-XIII^{e} siècles », *Cahiers de la civilisation médiévale* 14, p. 131-148, 239-255.

NORDIGUIAN 1999 : Lévon NORDIGUIAN, « L'abside peinte de Mar-Elias-Nahr », *Chronos* 2, p. 55-61.

NORDIGUIAN – VOISIN 1999 : Lévon NORDIGUIAN – Jean-Claude VOISIN, *Châteaux et églises du moyen age au Liban*, Beyrouth.

SADER 1989 : Youhanna SADER, « Les peintures de Deir es-Salib à Hadshit », *Liban Souterrain* 2, p. 26-30.

SADER 1997 : Youhanna SADER, *Painted Churches and Rock-cut Chapels of Lebanon*, Beyrouth.

SCHMIDT 2005 : Andrea SCHMIDT, « Zur Geschichte des Bistums Qara im Qalamun », dans SCHMIDT – WESTPHALEN 2005, p. 13-68.

SCHMIDT – WESTPHALEN 2005 : Andrea SCHMIDT – Stephan WESTPHALEN (éds.), *Christliche Wandmalereien in Syrien. Qara und das Kloster Mar Yakub*, Wiesbaden (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orient 14).

WESTPHALEN 2005 : Stephan WESTPHALEN, « Das Kloster Mar Yakub und seine Wandmalereien », dans SCHMIDT – WESTPHALEN 2005, p. 69-153.

WESTPHALEN 2007 : Stephan WESTPHALEN, « Deir Mar Musa : Die Malschichten 1-3 », *Eastern Christian Art* 4 [sous presse].

LISTE DES ŒUVRES PATRISTIQUES TRADUITES DU GREC EN SYRIAQUE

Cette liste a été compilée par D. Gonnet d'après l'ordre et les volumes de la *Clavis Patrum Græcorum* (*CPG* : GEERARD 1974, GEERARD 1983, GEERARD 1979 ; GEERARD - NORET 1998 ; NORET 2003). Différentes références à des manuscrits ou à des versions éditées plus récemment ont été ajoutées par lui sur les indications de S. Brock et de M. Debié. Les numéros concernant les œuvres d'Évagre ont été revus à partir des travaux de P. Géhin (cf. GÉHIN - AUGUSTIN 1999).

Sont indiquées en **gras** les œuvres dont on n'a ni l'original grec, ni l'intégralité dans une autre version. Les œuvres inédites ou pour lesquelles la *Clavis* ne donne qu'une référence bibliographique sont en *italique* ; « vers. » indique l'existence d'une seule version, et « verss. » de plusieurs ; de même « frg. » l'existence d'un fragment, « frgg. » de plusieurs ; « cit. » indique une transmission indirecte par une citation chez l'auteur indiqué. Les références de titres d'oeuvres suivis d'une date d'édition, par exemple : Ps.-Athanase, *Sur la virginité*, 2002, sont développées en tête de la bibliographie, à la fin de cette liste.

I^er^-III^e^ siècles

CLÉMENT DE ROME
1001. Epist. ad Corinthios (vers.)
1003. Epist. altera ad Corinthios (vers.)
1004. Epistulæ II ad virgines
1015. Pseudo-Clementina.
(4) Homiliæ X-XIV (vers.)
(5) Recognitiones (vers.)
1016. Historia Clementis eiusque parentum ac fratrum

IGNACE D'ANTIOCHE
1025. Epistulæ VII genuinæ (Polyc.+Eph.+Rom.+frgg.)
1030. Epist. exhort. ad sacerdotes
1031. Canon
1036. Martyr. Ignat. Antioch (verss.)

POLYCARPE DE SMYRNE
1040. Epist. ad Philippenses (frgg.)

PSEUDO-BARNABÉ
1050. Epist. Barnabæ (frg.)

ARISTIDE
1062. Apologia (2) (texte intégral : Aristide, *Apologie*, 2003).

[PSEUDO-]JUSTIN MARTYR
1082. Oratio ad Græcos (vers.)

MÉLITON DE SARDE
1092. De Pascha (cit. floril. Edess.)
1093. frgg. (15) De fide : cit. Sev. Ant.

[PSEUDO-]MÉLITON DE SARDE
1095. Apologia ad Antoninum Cæsarem

[TATIEN : ORIGINAL GREC DISCUTÉ]
[1106. Diatessaron (2) Ephræm]

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 195-212

PSEUDO-SEXTUS
1115. Sexti sententiæ (verss.)
IRÉNÉE DE LYON
1306. Adversus hæreses (frgg.)
1311. Epist. ad Victorem papam Romanum de Florino (cit. Sev. Ant.)
1312. Epist. ad Alexandrinum (vers.)
UN GNOSTIQUE
[1351. Carmen animæ (De margarita) (1) in Actis Thomæ]
DENYS D'ALEXANDRIE
1554. Epist. ad Stephan. Roman. (frg.)
1555. Epist. ad Dionysium et Stephanum (frg.)
PIERRE D'ALEXANDRIE
1635. De deitate (frgg.) (verss.)
1637. De anima (frg.)
1639. Epist. canonica (vers.)
PSEUDO-JULES L'AFRICAIN
1695. De apparitione Moysis et Eliæ (frg.)
SYNODE D'ANTIOCHE
1708. Epist. Dionysii Alexandrini ad Paulum Samosatenum (frgg.)
PAMPHILE DE CÉSARÉE
1715. Apologia pro Origene (frgg. sub nomine Gregorii Thaumaturgi)
COLLECT. DE DROIT PS.-APOSTOLIQUE
1733. Octateuchus Clementinus (vers.)
ŒUVRES DE DROIT PS.-APOSTOLIQUE
1738. Didascalia apostolorum (vers.)
1739. Canones ecclesiast. Apostol. (vers. : Octateuchus)
1740. Canones apostolorum (verss.)
1743. Testamentum Domini (verss.)
GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
1764. Confessio fidei (vers.)
1767. Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo
1772. De fide capitula duodecim (Liber de Dei Verbi incarnatione) (vers.+cit. Sev. Ant.)
1773. Disputatio de anima ad Tatianum (vers.)
1775. Hom. I in annuntiationem Virginis Mariæ (vers.)
MÉTHODE D'OLYMPE
1810. Convivium X virginum (frg.)
1812. De resurrectione (frgg.)
HIPPOLYTE DE ROME
1871. Interpretatio Cantici cant. (frgg.)
1872. De Christo et Antichristo (frgg.)
1873. Commentarii in Danielem (frgg.) : cf. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, 2000, p. XX-XXII sur les verss syriaques.
1881. Commentarii in Reges
(2) In I Reg 1 (cit. Sev. Ant.)
(4) **Argumentum** (cit. Moïse Bar Képha)
1882. In Ps. 23, 7 (Intro.)
1886. In Ezechielem (frg.)
1891. Capita contra Gaium (Apologia) cit. Denys bar Salibi
1895. Demonstratio temporum Paschatis (2) cit. Bar Salibi+Bar Hebræus
1900. De resurrectione ad Mammæam imperatricem (frgg.)
1917. Sermo in sancta Theophania (vers.)
1924. De coturnicibus et de manna

IV^e^ siècle

ALEXANDRE D'ALEXANDRIE
2004. Hom. de anima et corpore deque passione Domini (vers.+frgg.)
2010. ex Hom. nona festi ; ex Hom. tertia adversus Arianos ; ex Hom. ecclesiastica 5^a^ (frgg.)
2041. Lex lata Constantini Augusti de Arii damnatione (vers.)
ATHANASE D'ALEXANDRIE
2091. Oratio de incarnatione Verbi (vers.)
2095. Epist. ad Epictetum (vers.)
2096. In Luc 2, 10 (vers.)
2097. Epist. ad Marcellinum (vers.)
2098. Epist. ad Adelphium (vers.)
2100. Epist. ad Maximum (vers.)
2101. Vita Antonii (vers.)
2102. Epistulæ festales (2) Epist. 39 in collectione canonum (vers. + frgg.), (d) Index
2106. Epist. ad Amun (vers.)
2133. Epist. ad Afros (vers.)
2134. Tomus ad Antiochenos (vers. recension brève)

2145. Sermo de virginitate (vers.)
2146. Epist. ad virgines (vers.)
2218. De baptismate (vers.)
2219. De virginitate (vers. éd. : Ps.-Athanase, *Sur la virginité*, 2002)
2231. De incarnatione contra Apollinarium libri II (verss. lib. I)
2239. Hom. in Ct (frg.)
2247. Hom. de passione et cruce Domini (vers.)
2253. Ad imperatorem Iovianum (vers.)
2304. Anaphora Athanasii

ANTOINE
2330. Epist. I (vers.)

AMMONAS
2380. Epistulæ I-XV (vers.+**I.V.VI.VII.XIV.XV**)
2382. frg. (vers.)
2383. Epist. ad monachos iuniores
2384. Apophthegmata (vers.)

MACAIRE D'ALEXANDRIE
2400. Visio de sorte animarum (vers.)
2402. Opnscula (1) Homiliæ III ; (2) Epistnlæ V ; (3) Responsio de insidiis Satanæ ; (4) Catechesis ad virginem *con*secratam

PS.-MACAIRE / SYMÉON
2415. Epistulæ (1) Epist. prima (vers.) ; **(5) Epistnlæ** [cf. 2421]
2421. (vers.)

ÉVAGRE LE PONTIQUE
2430. Practicus (verss.)
2431. Gnosticus *(c) frgg. (verss.)*
2432. Kephalaia gnostica (verss.)
2433. Capita cognoscitiua (vers.)
2434. Antirrheticus (vers.)
2435. Sententiæ ad monachos (vers. in apparatu)
2436. Ad virginem (vers.+*vers.*)
2437. Epistulæ LXII (vers. : epistula 16)
2438. Epist. ad Melaniam (vers.)
2439. Sermo sine dogmatica epistula de s. trinitate (vers.)
[2440. Protrepticus et Paræneticus : non Græc., cf. GÉHIN - AUGUSTIN 1999, p. 309]
2441. Rerum monachalium rationes (verss.)
2442. Capitula 33 (vers.)
2443. Sententiæ per alphabetum I (et non : Capita parænetica) (vers.)
2444. Sent. per alphab. II (et non : Spiritales sententiæ…) (vers.)
2445. Aliæ sententiæ (vers.)
2447. Tractatus ad Eulogium (verss.)
2448. De vitiis quæ opposita sunt virtutibus (vers.)
2450. De malignis cogitationibus (vers. ; cf. GÉHIN - GUILLAUMONT 1998)
2451. De octo spiritibus malitiæ (verss.)
2452. De oratione (vers. : cap. 1-32)
2453. Capita tria de oratione (vers.)
2454. Institutio seu Parænesis ad monachos (vers. recension longue)
2457. Expositio in Parabolas et in Proverbia Salomonis (frgg.)
2459. De Seraphim (vers.)
2460. De Cherubim (vers.)
[2465. De iustis et perfectis : non Græc., cf. GÉHIN - AUGUSTIN 1999, p. 309]
[2466. De humilitate : non Evagrii ; cf. GÉHIN - AUGUSTIN 1999, p. 310]
2467. De ieiunio (vers.)
2468. De silentio (verss.)
[2469. (3) Tertia recensio decurtata sub nom. Macarii Aegypt. ; non Evagrii : Admonitio de signis quietis ; cf. GÉHIN-AUGUSTIN 1999, p. 310]
2470. Colloquinm magistri cum discipulo eius (vers.)
2471. De tutelis eins quia deo ducitur (vers.)
2472. Admonitio parænetica (vers.)
2473. Parænesis mentis (vers.)
2474. Doctrina (vers.)
2475. Parænesis (vers.)
2476. De perfectione (vers.)
2477. De proverbiis et eorundem expositionibus (vers.)
2478. Professio fidei (vers.)
2479. Excerpta (vers.)
[2480. Capitula parænetica et Sermo paræneticus, non Græc. ; cf. GÉHIN - AUGUSTIN 1999, p. 309]
2481. frgg. varia (1) frgg. (vers.)
2483. Capita 199 anctoribus discipulis Evagrii (vers. trad. [Évagre le

Pontique], *Chapitre des disciples d'Évagre*, 2007)

SÉRAPION DE THMUIS

2490. frg. ex Hom. de virginitate (vers.)

2491. frg. ex epist. ad episcopos confessores

2492. frg. incertum

2493. Epist. ad Antonii discipulos (vers.)

2501. Vita Macarii Scetensis (vers.)

2503. Vita Psoi (Bisoes) anachoretæ

TIMOTHÉE I D'ALEXANDRIE

2520. Responsa canonica (vers.)

AMMON D'ANDRINOPLE

2540. frgg. (vers.)

THÉOPHILE D'ALEXANDRIE

2583. Epist. sexta
(c) cit. Sev. Ant.
(e) cit. Zach. Rhet.

2585. Epist. sexta decima
(d) cit. Sev. Ant. + Tim. Ael.

2587. Epist. duodevicesima (an. 403) **(cit. Sev. Ant.)**

2589. Epist. vicesima prima (an. 406) **(cit. Sev. Ant. + Zach. Rhet. + Tim. Aelur.)**

2590. Epist. vicesima altera (an. 487) **(cit. Tim. Aelur. + Zach. Rhet.)**

2591. Epist. vicesima quarta (an. 409) **(cit. Zach. Rhet. + Sev. Ant. + Dionys. Bar Salibi)**

2594. Epist. ad Flavianum Antioch. (cit. Sev. Ant.)

2607. Epist. ad Pachomii monaster.

2616. Epist. ad monachos Palæstin. (frg.)

2618. Sermo de morte et de iudicio (vers.)

2621. In Mt 4, 23 (cit. Sev. Ant.)

2628. Sermo de ecclesia s. familiæ in monte Qusquam (vers.)

MARCEL D'ANCYRE

2803. Sermo maior de fide (Epist. ad Antiochenos) (vers.)

2806. De incarnatione et contra Arianos (vers.)

BASILE D'ANCYRE

2827. De virginitate (vers. sous le nom de Grégoire de Nysse)

BASILE DE CÉSARÉE

N.B.- cf. BROCK 2001

2835. Homiliæ in hexæmeron (vers.)

2836. Homiliæ super psalmos (vers.)

2837. Adv. Eunomium libri V (vers.)

2839. De spiritu sancto (verss. : Basile de Césarée, *Sur l'Esprit saint*, 1998)

2845. De ieiunio, Hom. I (vers.)

2846. De ieiunio, Hom. II (vers.)

2847. Hom. in Dt 15, 9 (vers.)

2848. Hom. de gratiarum actione (vers.)

2849. Hom. in martyrem Iulittam (vers.)

2850. Hom. in Lc 12, 18 (vers.)

2851. Hom. in divites (vers.)

2853. Quod Deus non est auctor malorum (vers.)

2854. Hom. adv. eos qui irascuntur (vers)

2855. Hom. de invidia (vers.)

2856. Hom. in principium proverbiorum (vers.)

2857. Hom. exhortatoria ad sanctum baptisma (vers.)

2858. In ebriosos (vers.)

2859. De fide (vers.)

2860. In Jn 1, 1 (vers.)

2862. In Gordium martyrem (vers.)

2863. In quadraginta martyres Sebastenses (vers.)

2867. De legendis gentilium libris (vers)

2876. Asceticon parvum (vers.+frgg.)

2878. Prologus I (Ascetico parvo præmissus) (frg.)

2881. Prologus IV (AscPr4) (vers.)

2883. Prologus V (AscPr5) (vers.)

2890. Sermo XII (De ascetica disciplina) (vers.)

2895. Constitutiones asceticæ (vers.)

2897. Poenæ (1) Poenæ in monachos delinquentes (vers.)

2900. Epistulæ (vers.)

2901. Appendix . Canones e variis epistulis (vers.)

2913 In sanctam Christi generationem (vers.)

2914. Adv. eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos (vers.)

2928. Hom. de ieiunio tertia (vers.)

2987. Historia Iosephi et fratrum (vers.)

2988. Scripta syriaca supposititia

(3) In 1 Thess 5, 16-18
(6) Sermo funerarius, mortuo puero quodam familiæ imperiali
(3) In 1 Thess 5, 16-18
(7) In XL martyres Sebastenos
(14) Contra eos qui dicunt Filium non esse æqualem Patri

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

3010. Orationes XLV - verss. : Grégoire de Nazianze, *Discours 13-41*, 2002 ; *Discours 27-38-39*, 2005 ; *Discours 40*, 2001.
3011. Scholia mythologica pseudo-Nonni (5. VI) (5) In orationes 15 et 24 scholies douteuses (vers.)
3032. Epistulæ (epistularum 101-102, 202) (vers.)
3041. Alphabeticum paræneticum II (vers.)
3057. Epist. ad aliquem gravibus molestiis obrutum (vers.)
3097. Liturgia *(cf. 3398)*
3105. Hom. de miraculis Eliæ prophetæ (vers.)

GRÉGOIRE DE NYSSE

3135. Contra Eunomium libri (vers. Brev. + frgg.)
3136. Refutatio confessionis Eunomii (frgg.)
3137. Ad Eustathium de sancta trinitate (frgg.)
3139. Ad Ablabium quod non sint tres dei (frgg.)
3143. Ad Theophilum Adv. Apollinaristas (vers.)
3145. De infantibus præmature abreptis (frg.)
3148. Epist. canonica ad Letoium (vers.)
3149. Dialogus de anima et resurrectione (frgg.)
3150. Oratio catechetica magna (frgg.)
3153. Apologia in hexæmeron (frgg.)
3154. De opificio hominis (vers.)
3155. In inscriptiones psalmorum (frg.)
3156. In sextum psalmum (frg.)
3158. In Canticum canticorum homiliæ XV (frgg.)
3159. De vita Moysis (frgg.)
3160. De oratione dominica orationes V (frgg.)
3161. Orationes VIII de beatitudinibus (vers.)
3163. De professione christiana ad Harmonium (frgg.)
3165. De virginitate (vers.)
3166. Vita s. Macrinæ (frg.)
3167. Epistulæ (frgg. Epistulæ 3)
3175. De tridui inter mortem et resurrectionem D. nostri I. Chr spatio (frgg.)
3179. De deitate Adv. Euagrium (frgg.)
3180. Oratio funebris in Meletium episcopum (verss.)
3181. Oratio consolatoria in Pulcheriam (vers.)
3184. De vita Gregorii Thaumaturgi (verss.)
3186. Encomium in s. Stephanum protomartyrem I (vers.)
3192. De deitate Filii et Spir. S. (frg.)
3194. Oratio in diem natal. Chr. (vers.)
3196. Ad Petrum fratr. de differentia essentiæ et hypostas. (vers.)
3197. Epist. ad Philippum monachum (vers. + frg.)
3222. Epist. XXVI ad Evagrium monachum (vers.)

AMPHILOQUE D'ICONIUM

3232. Oratio in occursum Domini (vers.)
3241. Oratio in Jn 14, 28 (vers.+ frgg.)
3242. Contra hæreticos (frgg.)
3244. De recta fide
3252. Encomium s. Basilii Magni (vers. integr.)
3256. Vita Athanasii
3258. De spiritu sancto (frg.)

EUSTATHE D'ANTIOCHE

3356. Comm. in ps. 92 (cit. Sev. Ant.)
3358. De fide contra Arianos (cit. Sev. Ant.)
3359. De Melchised. (cit. floril. Edess.)
3360. De tentationibus (cit. Floril. Edess.)
3361. Oratio secunda coram ecclesia (cit. floril. Edess.)
3362. Oratio coram ecclesia, in Jn 1, 14 (cit. floril. Edess.)
3369. frgg. 4 in cod. Vat.

3387. Adversus Photinum (frgg.)
3389. cit. Bar Hebræum (frg. 91-92)
3398. Liturgia s. Eustathii

FLAVIEN I D'ANTIOCHE
3436. (1)-(2) Sermo de nativitate D. n. secund. carnem (cit. floril. Edess.)
(3) Sermo de cruce (frg.)

EUPREPIUS, ÉVÊQUE DE PALTI
L3440. Ad Paulinum Antiochenum (frg.)

EUSÈBE DE CÉSARÉE
3465. Epist. ad Carpianum. Canones evangeliorum (vers.)
3466. Onomasticon (vers. + frgg. : Eusèbe de Césarée, *Onomastikon*, 2005).
3470. Quæstiones evangelicæ (frgg. in catenis et in florilegiis)
3476. Apologia pro Origene (frgg.)
3488. Theophania (vers.)
3490. De martyribus Palæstinæ Versio syriaca (recensionis prolixioris)
3494. Chronicon (verss.)
(a) Epitome
(b) Epitome apud ps.-Dionys. Tellmaharensem, Chronicon
3495. Historia ecclesiastica (vers.)
3507. De stella magorum (vers.)

EUSÈBE D'ÉMÈSE
3526. Sermo 26 in Lc 12, 51 (cit. Philoxen.)
3527. cit. Philoxen.
3528. frg. de ieiunio
3529. cit. Jacobum Edessenum

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE
3550. De natura hominis (frgg.)

TITUS DE BOSRA
3575. Contra Manichæos (integr.)
3578. Sermo in epiphaniam (cit. Floril. Edess.)

CYRILLE DE JÉRUSALEM
3585. Catecheses ad illuminandos 1-18 (frgg. syro-palestiniens)
3587. Epist. ad Constantium imperatorem (vers.)
3607. De apparitione crucis temporibus Constantii imp. (verss.)
3608. De inuentione clauorum crucis (verss.)
3613. Epist. de restitutione templi

JEAN II DE JÉRUSALEM
3621. Expositio fidei (verss.)
(a) Cod. Brit. Mus. Addit. 12156
(b) cit. Sev. Ant.

SOPHRONIUS
3631. Vita Malchi ab Hieron. (vers.)

APOLLINAIRE DE LAODICÉE
3645. Fides secundum partem (vers.+frgg.)
3646. De unione corporis et divinitatis in Christo (vers.+ cit. Sev. Ant.)
3647. De fide et incarnatione contra adversarios (vers. + cit. Sev. Ant. + Tim. Ael. + floril. Edess. + Philox.)
3665. Ad Iovianum (vers. + cit. Sev. Ant. + Philox.)
3669. Ad Dionysium I (vers. + cit. Sev. Ant. + Philox.)

VITAL L'APOLLINARISTE
3705. De fide (vers.)

TIMOTHÉE L'APOLLINARISTE
3726. Epist. ad Prosdocium (vers. + cit. Sev. Ant. + floril. Edess. + floril. Cononitarum)

ÉCRITS APOLLINARISTES INCERTAINS
3735. Encyclion (vers.)
3736. Confessio Antiochena (vers.)
3737. Quod unus sit Christus (vers. + cit. Sev. Ant)
3740. De fide
3741. **frg. 185** ; 186 in Concil. Ephes. ; **187 (= psendo-Felix papa)**
3757. Epist. ad clericos Aegypti (frg.)
3758. Epist. ad presbyteros Pisidiæ (cit. Sev. Ant.)
3759. Epist. ad Basilianum
3760. Epist. ad Magnnm, Antiochiæ presbyterum (cit. Sev. Ant.)
3765 Anakephalaiosis (vers. : BL Add. 12156 ; extraits en trad. angl. dans BROCK 1977)
3766. Physiologus (verss.)
3768. Hom. in divini corporis sepulturam (vers.)
3771. Hom. in laudes s. Mariæ deiparæ (verss. ; cf. 4726)
3774. Hom. de hypapante (vers.)

3777. De prophetarum vita et obitu (verss. étudiées par BROCK 2006)
3780b. Index anonymus græco-syrus (verss.)
3800. Hom. de sancta semper virgine Maria (vers. ?)

DIODORE DE TARSE

3820. frgg. contra Synousiastas (frgg. Brit. Mus. 12156 + cit. Sev. Ant.)

THÉODORE DE MOPSUESTE

3827. frgg. in Gn
3828. In Ex 3, 5 (cit. Isho'dad de Merv)
3829. In Nb/Dt (cit. Gannat Bnssame)
3832. In Samuel (cit. Isho'dad de Merv)
3833. Expositio in Ps (vers.)
3834. Comm. in XII proph. min. (frgg.)
3835. In Jb (cit. Isho'dad de Merv)
3836. Commentarii in Ecclesiasten
3837. In Ct (cit. Isho'dad de Merv)
3839. Note bibliogr. sur les frgg.
3840. In Mt (frgg.)
3843. Comm. in Jn
3844. In Ac (frgg.)
3845. Comm. in epist. Pauli minores (cit. Isho'dad de Merv + Gannat Bussame)
3846. In Rm (frgg. + cit. G. B.)
3847. In 1 et 2 Co (cit. G. B+Juridica)
3848. In He (frgg. + cit. Sev. Ant.)
3852. Homiliæ catecheticæ (Liber ad baptizandos)
3853. De sacerdotio (cit. Dadisho Qatraya)
3854. De sancto spiritu (cit. D. Qatraya)
3855. De perfectione regiminis (frgg. + cit. Dadisho Qatraya)
3856. De incarnatione (frgg.)
3857. Disputatio cum Macedonianis (vers.)
3858. Contra Apollinarium (frgg.)
3859. Contra Eunomium (frgg.)
3861. Contra magos (cit. D. Qatr. + frg.)
3863. Epist. ad patrem Amphilochii (cit. Dadisho Qatraya.)
3864. frgg. anepigrapha : (2) cit. Sev. Ant. ; ***(3) Quæstiones Theodori interpretis (vers.)***
3870. Liturgia
3873. Hymnus matutinus

MARCIEN LE MOINE

3885. De pænitentia
3886. De disciplina perfecta
3887. Institutio de baptismo
3888. Sermo exhort. de fide ecclesiæ
3889. De humilitate
(a) Recensio plena
(b) Recensio decurtata
3890. frg.
3891. De ieiunio (vers.)
3892. Adv. discipulum sectæ Apollinaris et Vitalis
3893. De morte pro veritate
3896. cit. tria in Florileg. Edess.
(1) De fide
(2) Dogm. Eccles. de fide s. trin.
(3) De incarnatione

« EPHREM GREC »

[Lire la note GEERARD 1974, p. 368.]

SÉVÉRIEN DE GABALA

4212. In theophaniam (vers.)
4236a8. De cruce et latrone (vers.) [= *4728*]
4260. Hom. de nativitate
4295. frgg.
(6) cit. Cyrill. Alex. (cit. floril. Edess.)
(14) Definitiones (vers.)
(17) cit. Sev. Ant : (a) Hom. in Mt 11, 25 ; (b) Hom. in Ha
(18) frgg. in codd. Brit. Mus.
(a) Hom. contra hæreticos ;
(b) Hom. de turri
(c) Hom. V de nativitate
(19) Capitulum de redemptione

ANTIOCHUS DE PTOLEMAIS

4297. frgg. (frg. + cit. Sev. Ant.)

JEAN CHRYSOSTOME

[cf. ASHBROOK HARVEY à paraître]
4305. Ad Theodorum lapsum libri 1-2 (vers.)
4308. Ad Demetri. de compunct. 1 (vers.)
4309. Ad Stelech. de compunct. 2 (vers.)
4310. Ad Stagirium a dæmone vexatum libri 1-3 (vers.)
4316. De sacerdotio libri 1-6 (vers.)
4318. De incomprehensibili dei natura homiliæ 1-5 (vers.)

4324. Contra Anomoeos Hom. 11 (vers.)
4326. Contra Iudæos et gentiles quod Christus sit deus (vers.)
4327. Adv Iudæos orationes 1-8 (vers.)
4330. Ad populum Antiochenum homiliæ 1-21 (De statuis) (vers.) (hom. 1)
4334. In diem natalem (vers.)
4335. De baptismo Christi (vers.)
4336. De proditione Iudæ homiliæ 1-2 (vers.) (hom. 1)
4338. De cruce et latrone Hom. (vers.)
4342. In ascensionem D. n. I. Christi (vers.)
4369. In Mt 26, 39 (vers.)
4397 Sermo cum iret in exsilium (vers. : Jean Chrysostome, *Sermon au départ en exil*, 2002)
4400. Quod nemo læditur nisi... (vers.)
4405. Epistulæ 125 (vers.)
4409. Homiliæ 1 in Gn (vers.)
4413. In Ps 100 (vers.)
4424. In Matthæum hom. 1-90 (verss.)
4425. In Iohann. hom. 1-88 (vers.) [Cf. CHILDERS 1996 sur *6, 20, 22, 23, 37, 62, 83 et 84*]
4427. In Epist. ad Rom. hom. 5 (vers.)
4428. In 1 Co argum. et hom. 1-44 (vers.)
4429. In 2 Co argum. et hom. 1-30 (vers)
4431. In Eph argum. et hom. 1-24 (vers.)
4432. In Ph argum. et hom. 1-15 (vers.)
4433. In Col homiliæ 1-12 (vers.)
4434. In 1 Th homiliæ 1-11 (vers.)
4438. In Tt homiliæ 1-6 (vers.)
4460. Ad illuminandos catechesis 1 (vers.)
4464. Ad illumin. catechesis 2 (vers. ?) [= 4330/21]
4519. In annuntiationem b. virginis (vers.)
4522. In s. theoph. seu baptism. Chr (vers.)
4525. In venerabilem crucem sermo (vers. : Ps.-Jean Chrysostome, *Sermon sur la Croix*, 1986, p. 39-59)
4529. De Chananæa (vers.)
4530. Epist. ad Cæsarium (frg.)
4533. In ascensionem sermo 3 (vers.)
4536. In pentecosten sermo 1 (vers.)
4543. In Ps 38, 12 (vers.)
4545. In Ps 50 Hom. 2 (vers.)
4547. De turture seu de ecclesia sermo (vers.)
4560. In natalem Christi diem (vers.) sub nomine Chrysostomi
4574. In s. Thomam apostolum sermo (vers.)
4577. In parabolam de filio prodigo (vers.)
4578. In saltationem Herodiadis (vers.)
4580 In decem virgines (vers.)
4588. In parabolam de ficu (vers. : PROVERBIO 1998)
4590. De Lazaro et divite (vers.)
4618. De eleemosyna (vers.)
4650. In Christi natalem diem (vers.)
4654. In Mt 26, 39 (vers.)
4658. In Zacchæum publicanum (vers.)
4662. De ieiunio (vers.)
4667. De ieiunio (vers.)
4686. Liturgia (vers.)
4689. In novam dominicam et in apostolum Thomam (vers.)
4726 In natale Domini et in s. Mariam genetricem (vers.)
[4728. De cruce et latrone (vers.) = 4236a8]
5130. Recapit. verss. Syr. Ioh. Chrysost.
5140. (1) **In tentationes Domini nostri et de incarnatione**
(2) Hom. in noctem parasceves
(3) Sermo in hebdomadam passionis et propter accessum ad portum
(4) Laudatio patrum Aegypt.
(5) In pentecosten
(6) In Mt 21, 28, et de misericordia
(7) In ramos
(8) In ultimum sabbatum quadragesimæ
(9) In vocationem Matthæi
(10) In peccatricem
(11) In initium ieiunii
*5145. **(1) In sanctum ieiunium***
(2) In sanctum ieiunium et de pœnitentia
(3) In meso-ieiunium quaranta dierum
(4) In Ps 100

(5) In Lc 12, 16
(6) De fine ieiunii et de pœnitentia
(7) In sabbatum annuntiationis, de baptismate, de latrone, et in Dt 21, 20
(8) Admonitio : unusquisque adulterium fugiat
(9) sine titulo, pro feria quarta post Pascha
(10) In sanctos martyres et confessores
(11) Ne tantum mortuos lugeamus et ne tantum sacrificia offeramus pro defunctis, et in Jb 1, 5
(12) In dominicam resurrectionis
(13) In annuntiatione Zachariæ factam

V^e siècle

CYRILLE D'ALEXANDRIE

5200. De adoratione et cultu in spiritu et veritate (vers.)
5201. Glaphyra in Pentateuchum (vers.)
5203. Commentarius in Is (vers.)
5206. Commentarii in Mt (cit. Sev. Ant.)
5207. Commentarii in Lc (vers.)
5208. Commentarii in Jn (cit. Sev. Ant. + **frg. livre 8**)
5209. frgg. in s. Pauli epistulas (frgg.)
5215. Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate (vers.)
5216. De s. trinit. dialogi V (cit. Sev. Ant.)
5218. Oratio ad Theodosium imp. de recta fide (vers.) Rabbulæ Edesseni
5221. Apologia XII capitulorum contra Orientales (vers.)
5222. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum (vers.)
5223. Explanatio XII capitulorum (vers.)
5225. Scholia de incarn. unigeniti (vers.)
5228. Quod unus sit Christus (vers.)
5229. frgg. ex libris contra Diodorum et Theodorum (cit. Sev. Ant.)
5230. Liber contra Synousiastas (frgg. + cit. Sev. Ant.)
5232. Responsiones ad Tiberinm diaconnm (vers.)
5234. (1)Tract. de inhumanatione (vers.) (2) Adv. eos qui negant offerendum esse pro defunctis (frg.)
5255. Hom. XI Encomium in s. Mariam deiparam, (vers.)
5259. Hom. XV De incarnatione dei verbi (frgg.)
5317. (Epist. 11) Ad Nestorium (una cum synodo Alexandrina) (vers.)
5339. (Epist. 39) Ad Iohannem Antiochenum (de pace) (vers.)
5340. (Epist. 40) Ad Acacium Melit. (vers.)
5344. (Epist. 44) Commonitorium ad Eulogium presb (verss.)
5345 (Epist. 45) Ad Successum episc. Diocæsareæ (vers.)
5346 (Epist. 46) Ad eundem (vers.)
5350 (Epist. 50) Ad Valerianum episc. Iconii (vers.)
5355 (Epist. 55) Ad Anastasium, Alexandrum, Martinianum, Iohannem, Paregorium presb. et Maximum diac. ceterosque monachos Orientales (vers.)
5370 (Epist. 70) Ad Lamponem presb. Alexandrinum (vers.)
5381. (Epist. 81) Ad monachos in Phua constitutos (frg.)
5402. Epist. ad Iohannem Antioch. (frg.)
5403. Epist. ad eundem (frg.)
5404. Epist. ad eundem (frg.)
5405. Epist. ad Dalmatium presb. et abbatem (frg.)
5437. Liturgia (1)

DIOSCORE I^er D'ALEXANDRIE

5452. Epist. ad Domnum Antiochenum (frg.)
5453. Epist. ad Secundinum
5456. Epist. ad Domnum Antiochenum
5457. Epist. ad eundem
5458. Epist. ad omnes episcopos
5466. Anaphora

TIMOTHÉE AELURE

5476. Epist. ad Constantinopolitanos
5477. Epist. ad Alexandrinos
5478. frg.
5479. Epist. ad Aegyptnm, Thebaidem et Pentapolim (frgg.)
5480. Epist. ad Faustinum diaconum

5481. Epist. ad Claudianum presbyterum
5482. Refutatio synodi Chalcedonensis et tomi Leonis
5483. Preces
5484. Epist. ad imperatorem de fide
5485. Ad Leonem imperatorem petitio
5489. cit. Sev. Ant.
5493. Anaphora

PIERRE MONGE
5496. Epist. ad Fravitam
5497. Allocutio

PSEUDO-EUSÈBE D'ALEXANDRIE
5525. Sermo XVI De die dominica (vers.)
5528. Sermo XIX De Domini ascensione (vers.)

MARCIEN DE BETHLÉEM
5542. De ieiunio (vers.)

ISAÏE DE GAZA (DE SCÉTÉ ?)
5555. Asceticon (verss.)

ISIDORE DE PÉLUSE
5557. Epistulæ (vers. ; cf. ÉVIEUX 1997-2000+ **frgg.**)

APOPHTHEGMES
5563. (a) De meditationibus duodecim anachoretarum (vers.)
5577. (1) Recensio Enaniesu (vers.)
5578 (2) Recensio vetustior (vers.)

HISTOIRE DES MOINES
5620. Historia monach. in Aegypto (vers.)

ATTICUS DE CONSTANTINOPLE
5650. Hom. in nativitatem
5655. Epist. ad Eupsychium
5657. frg. (vers.)

NESTORIUS
5673. Ad Scholasticium eunuchum (cit. Sev. Ant.)
5675. Ad Alexandrum Hieropol. (frgg.)
5676. Ad Theodoretum (frgg.)
5677. Epist. I ad præsidem Thebaidis (frgg.)
5678. Epist. II ad præs. Thebaidis (frgg.)
5679. Epist. II ad Theodoretum (frg.)
5680. Ad Constantinopolitanos (frgg.)
5681. Ad Alexandrum Mabbug. (frgg.)
5682. Epist. ad hyparchum (frgg.)
5691. Sermo II (cit. Sev. Ant.)
5693. Sermo IV In ludam aduersus hæreticos (cit. Sev. Ant.)
5694. Sermo V In He 3.1 (cit. Sev. Ant.)
5695. Sermo VII aduersus Iudæos (frgg.)
5697. Sermo VIII Nulla deterior (frgg.)
5698. Sermo IX Princip. dogm. (cit. Sev. Ant.)
5699. Sermo X Ad eos... (cit. Sev. Ant.)
5701. Sermo XII in Mt 22, 2 s. (frgg.+cit. Sev. Ant.)
5706. Sermo XVII De symbolo Nicæno (cit. Sev. Ant.)
5707. Sermo XVIII De diuina inhumanatione (cit. Sev. Ant.)
5708. Sermo XIX De inhumanatione (cit. Sev. Ant.)
5709. Sermo XX De inhumanatione (cit. Sev. Ant.)
5710. Sermo XXI De Fide seu expositio fidei (frgg. + cit. Sev. Ant.)
5711. Sermo VIII De doctrina (frgg.+cit. Sev. Ant.)
5712. Sermo XXIII in Mt 18, 21 (frgg. + cit. Sev. Ant.)
5713. Sermo XXIV (frgg.)
5714. Sermo XXV (frgg.)
5715. Sermo XXVI in Jb 12,49 (cit. Sev. Ant.)
5716. Sermo XXVII in commemorat. s. Mariæ, cum prius concionatus esset Proclus (cit. Sev. Ant.)
5717. Sermo XXVIII in prima tentat. (vers.)
5718. Sermo XXIX in secunda tentat. (vers.)
5719 Sermo XXX in tertia tentatione (vers.)
5730. frgg. incerta + cit. Sev. Ant.)
5731. Sermo de Pharisæo (cit. Sev. Ant.)
5732. Sermo de Epiphania (cit. Sev. Ant.)
5733. Sermo de Ascension. (cit. Sev. Ant.)
5734. Sermo de divina inhumanatione (cit. Sev. Ant.)
5735. Sermo in honorem s. Theclæ (cit. Sev. Ant.)

5736. Ad eos qui dicunt diuinitatem Christi et eius humanitatem factam esse unam naturam (tractatus) (cit. Sev. Ant.)
5737. Quare lex... (tractatns) (cit. Sev. Ant.)
5738. frgg. anepigrapha (frg.)
5739. frg. in Lc 1, 28.35 (frg.)
5740. frg. anepigraphnm
5741. frg. anepigraphnm 1
5742. frg. anepigraphnm 2
5750. Apologia siue Tragoedia sine Historia (frgg.+ cit. Sev. Ant.)
5751. Liber Heraclidis
5752. Adv. Theopaschitas (cit. Sev. Ant.)
5754. Kephalaia
5762. Anathematismi XII
5764. Anaphora
5766. Epist. ad Cosmam

DOROTHÉE DE MARCIANOPOLIS
5786. Interpretatio fidei I (cit. Sev. Ant.)

PROCLUS DE CONSTANTINOPLE
5800. Hom. I De laudibus s. Mariæ (vers.)
5802. Hom. III De incarnatione Domini (vers.)
5804. Hom. V In s. virginem ac dei genitricem Mariam (vers.)
5809. Hom. X In feriam V (vers.)
5812. Hom. XIII In s. Pascha (vers.)
5816. Hom. XVII In laudem s. Stephani, (vers.)
5822. Hom. XXIII De dogmate incarnationis (vers.)
5823. Hom. XXIV De nativitate Domini (verss.)
5824. Hom. XXV De s. Clemente (verss.)
5829. Hom. XXX In s. parasceuen et s. trinitatem (vers.)
5836. Hom. XXXVII In assumptionem Iesu Christe (vers.)
5880. Tractatus de fide
5897. (Epist. 2) Tomus ad Armenios (verss.)
5898. Epist. episcoporum et presbyterorum Magnæ Armeniæ ad Procinm (vers.)

FLAVIEN DE CONSTANTINOPLE
5934. Epist. ad Theodosium imperatorem (vers. non intégrale)

EUTYCHÈS DE CONSTANTINOPLE
5945. Libellus confessionis (cit. Tim. Aelur.)
5946. Epist. ad imperatores (cit. Tim. Aelur.)

GENNADE DE CONSTANTINOPLE
5983. Epist. de eis qui ad Ecclesiam accedunt (verss.)

ACACE DE CONSTANTINOPLE
5991. Epist. ad Petrum Alexandriæ

FRAVITAS DE CONSTANTINOPLE
5996. Epist. ad Petrum Alexandriæ

BASILISCUS, EMPEREUR
5997. Encyclica (vers.)

ZÉNON, EMPEREUR
5999. Henoticon (vers.)

SOCRATE LE SCHOLASTIQUE
6028. Historia ecclesiastica (vers. + frgg.)

PALLADE
6036. Historia Lausiaca (verss.)

NIL D'ANCYRE
6053. De magistris et discipulis (vers.)
6060. De vita monastica
6061. Epist. ad Philothenm
6062. Epist. ad monachos
6063. Epist. II
6064. Tractatus de virtute ad Theosebinm
6065. Tractatns de septem passionibus
6066. Exhortatio
6067. Hom. ad candidatos monachatus
6068. Margaritæ (Collectio apophthegmatum)
6084. Epist.

AMMONIUS
6088. De sanctis patribus barbarorum incursione in monte Sina et Raïthu peremptis (vers.)

MARC LE MOINE (L'ERMITE)
6090. Opusc. I. De lege spirituali (vers.)
6091. Opusc. II. De his qui putant se ex operibus iustificari (vers.)
6092. Opusc. III. De pœnitentia (vers.)
6093. Opusc. IV. De baptismo (vers.)

6097. Opusc. V. Disputatio cum quodam causidico (vers.)
6098. Opusc. VIII. Consultatio intellectus cum sua ipsius anima (vers.)
6100. Opusc. X. De Melchisedech (vers.)

DIADOQUE DE PHOTICÉE
6106. Capita centum de perfectione spirituali (vers.)
6110. Canones Messalianorum
6111. Definitiones virtutum

THÉODOTE D'ANCYRE
6125. Hom. I in die nativitatis Domini (cit. Sev. Ant.)
6131. Libri tres adversus Nestorium

JEAN L'AEGÉATE
6160. Epist. ad Theodoretum (frgg.)

ERECHTHIUS D'ANTIOCHE DE PISIDIE
6163. Hom. in theophaniam (frg. + vers.)
6164. Hom. in nativitatem

THÉODORET DE CYR
6216. De theologia sanctæ trinitatis et de oeconomia (frgg.)
6221. Historia ecclesiastica (vers.)
6222. Historia religiosa (frgg.)
6230. Ex alia allocutione ibidem dicta (vers.)
6231. frgg. incerta (cit. Sev. Ant.) ?
6270. Epist. ad Nestorium (vers.)
6276. Epist. ad eos qui in Euphratesia et Osrhoena reione, Syria, Phoenicia et Cilicia vitam monasticam degunt (vers.)

JEAN D'ANTIOCHE
6310. Epist. ad eundem de pace (vers.)
6357. Epist. totius synodi orientalis (frgg.)
6358. Epist. ad Theodosium imperatorem (frgg.)

PAUL D'ÉMÈSE
6368. Libellus Cyrillo Alex. oblatus (vers.)

ANDRÉ DE SAMOSATE
6384. Epist. ad Rabbulam

ALEXANDRE DE HIÉRAPOLIS
6403. Epist. ad Iohannem episc. Antiochiæ (frg.)
6419. Epist. ad Ioh. Antiochenum et Theodoretnm (vers.)

ACACE DE BÉRÉE
6482. Epist. ad Cyrillum Alexandrinum (frgg.)

RABBULA D'ÉDESSE
6490. Præcepta ad sacerdotes et regnlares
6491. Monita ad coenobitas
6492. Canones
6493. Epist. ad Gemellinum episc. Perrhæ (frgg.)
6494. Epist. ad Cyrillum Alexandrinum (frgg.) (vers.)
6495. Epist. ad Andream Samosatenum
6497. Sermo contra agapas

IBAS D'ÉDESSE
6500. Epist. ad Marim Persam (vers.) (e græco)
6501. frgg.

DOMNUS D'ANTIOCHE
6509. Epist. I ad Dioscorum Alexandrinum
6510. Epist. II ad enndem
6511. frgg. e sermonibns

MARTYRIUS DE JÉRUSALEM
6515. Epist. ad Petrum Mongnm

PIERRE LE FOULON
6522. Epist. synodica ad Petrum Alexandrinnm
6525. Epistulæ spuriæ ad Petrum Fullonem (vers.)

SYMMAQUE
6547. Commentarii in Ct

PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE
6615. verss.
6627. Commentarii syriaci
6631. Epist. ad s. Timotheum de passione apostolorum Petri et Pauli (vers.)
6633. Narratio de vita sua (verss.)
6634. Tractatns astronomicus et meteorologicus
6637. Anaphora

SYMÉON STYLITE L'ANCIEN
6641. Epist. ad Ioh. Antiochennm
6642. Præcepta et admonitiones
6645. Epist. ad Leonem imperatorem
6646. Epist. ad Iacobnm de Kaphra Rehima

6650. Epist. Cosmæ presbyteri ad Symeonem Styliten

ANTIPATER DE BOSRA

6680. Hom. in s. Iohannem Baptistam (vers.)

6681. Hom. in s. deiparæ annuntiationem (vers.)

6685. Hom. in epiphaniam (vers.)

CYR LE GREC

6730. Liber quæstionum (frgg.)

VI^e^ siècle

INNOCENT LE MARONITE

6849. Epist. episcoporum monophysitarum ad Iulianum imperatorem

JEAN DE SCYTHOPOLIS

6852. Scholia in corpus Areopagiticum (vers.)

JEAN DE CÉSARÉE

6855. Apologia concilii Chalcedonensis (frgg.)

JUSTINIEN, EMPEREUR

6885. Confessio fidei (frgg.)

6894. Edictum Adv. Agnoetas (frg.)

6897. Disputatio cum Paulo Nisibeno episcopo Nestoriano

MÉNAS DE CONSTANTINOPLE

6932. Epist. seu libellus ad Vigilinm papam (frgg.)

ANASTASE I^er^ D'ANTIOCHE

6967. Notitia Antiochena (vers.)

6969. Explicatio fidei orthodoxæ (frgg.)

EULOGE D'ALEXANDRIE

6971. Dubitationes orthodoxi sub nomine Phocæ (vers.)

ZACHARIE LE RHÉTEUR (LE SCHOLASTIQUE)

6995. Historia ecclesiastica

6999. Vita Severi Antiocheni

7000. Vita Isaiæ

7001. Vita Petri Iberi (frg.)

SÉVÈRE D'ANTIOCHE

7022. Orationes ad Nephalium II

7023. Philalethes

7024. Liber contra impium Grammaticum

7025. Epistulæ ad Sergium Grammaticum

7026. Epistnlæ tres ad Iulianum

7027. Censura tomi Iuliani

7028. Confutatio propositionnm Iuliani

7029. Contra additiones Iuliani

7030. Adversus Apologiam Iuliani

7031. Apologia Philalethis

7032. Contra Felicissimum (frgg.)

7035. Homiliæ cathedrales

7036. Sermo habitns postquam patriarcha creatus est

7037. Sermo de ascensione Domini nostri (frg.)

7070. Epistulæ

7071. Epistularum frgg.

7072. Hymni

7073. Anaphora

7074. Missa præsanctificatorum

7075. De ritibus baptismi

7076. Ordo baptismi

7077. Ordo brevis baptismi

7080. frgg. in catenis. (I) in Octateuchnm et Reges : cf. PETIT-VAN ROMPAY 2006.

7081. frgg. alia
(9) frgg. nova
(10) frgg. e scriptis polemicis
(11) frgg. adv. Iohannem ep. Cæs. Palest.

ANTHIME DE TRÉBIZONDE

7085. Epist. ad Iacobum Baradæum

7086. Sermo ad Iustinianum (frgg.)

7087. Epist. ad Severum

7088. Epist. ad Theodosium episc. Alexandriæ

TIMOTHÉE IV D'ALEXANDRIE

7098. Litnrgia

7099. Ordo baptismatis

SERGE LE GRAMMAIRIEN

7102. Epist. ad Sev. (re vera Antoninum) Antioch.

7103. Epist. II ad Sev. Antioch.

7104. Epist. III ad Sev. Antioch.

7105. Apologia ad Severum

7106. Sermo ad Theodoram imperatricem (frgg.)

CONSTANTIN DE LAODICÉE

7107. Epist. ad Marcnm Isauriæ (frg.)

7108. Canones
7109. Epist. episcoporum orthodoxorum
7110. Canones

JULIEN, ABBÉ DE MAR BASSUS
7115. Epist. ad Sev. Ant.

ROMAIN DE RHOSIS
7117. Scala (frgg.)
7118. Contra Theopaschitas (frg.)
7121. Confessio fidei Patrum qui Alexandriæ convenerunt et Romanum anathematizaverunt

THOMAS DE GERMANICÉE
7123. Epist. ad Iohannem presbyterum et abbatem

JULIEN D'HALICARNASSE
7125. Epistulæ tres ad Severum
7126. frgg. dogmatica
7127. Nota. magna moles scriptorum contra Inlianum exstant, qnornm perpauca edita snnt

THÉODOSE D'ALEXANDRIE
7133. Tomus ad Theodoram augustam (frgg.)
7134. Epist. synodica ad Severum
7135. Epist. propter variam fidem inter eius asseclas exortam
7136. Tractatns theologici ratio et scopns
7137. Oratio theologica
7138. Epist. canonica
7139. Epist. ad episcopos Orientales
7140. Epist. ad episcopos Orientis
7141. Epist. ad episcopos orthodoxos Orientis
7142. Epist. synodica ad Panlum Antiochenum
7143. Mandatorinm primum ad Paulum patriarcham
7144. Mandatorium alternm ad eundem
7145. Epist. ad Iohannem et Leonidam et Iosephnm
7146. Epist. ad Theodorum episcopum
7147. Epist. ad Alexandrinos
7148. Epist. synodica ad Sev. Antioch.
7149. Epist. ad Anthimum Trapeznntinum
7149a. Scripta nuper reperta
(1) Epist. ad Armenios

JACQUES BARADÉE
7170. Epist. ad patriarcham Theodosinm (una cum Eugenio et Ennomio)
7171. Epist. ad eundem (nna cnm monachis ex Beth Aphthonii)
7172. Epist. ad Ennomium
7173. Epist. ad monachos
7174. Epist. ad Paulnm Antiochenum
7175. Epist. ad Cononem et Engenium
7176. Epist. ad Iohannem, Eunominm, Stephannm, Longinum
7177. Epist. ad Cononem et Eugenium
7178. Epist. ad Petrum Alexandrinum (frg.)
7179. Epist. ad Orientales (frg.)
7185. Epist. patricii Hareth ad Iacobum
7186. Epist. scripta ab episcopis orthodoxis Cpolis ad episcopos orthodoxos Orientis
7187. Syndocticum qnod factum est Alexandriæ et in urbe regia
7188. Declaratio altera inter orthodoxos et asseclas Cononis et Engenii facta Hormisdæ
7189. Syndocticum primum factum in Oriente ab archimandritis
7190. Syndocticum alterum factum ab archimandritis Orientis
7191. Epist. eorundem archimandritarnm ad Iacobnm
7192. Epist. archimandritarnm Orientis ad episcopos orthodoxos qui Constantinopoli degunt
7193. Epist. episcoporum orthodoxorum Orientis ad episcopos orthodoxos Cpoli
7194. Epist. episcoporum orthodoxorum ad orthodoxos variarum provinciarum
7195. Epist. eorundem ad clericos qui in Arabia
7196. Epist. archimandritarum Arabiæ ad episcopos orthodoxos
7199. Anaphora

JEAN L'ÉGYPTIEN, ÉV. D'HÉPHAÏSTOS
7200. Epist. ad archimandritas Orientis

PAUL D'ANTIOCHE (BETH UKKAME)

7203. Epist. synodica ad Theodosium Alexandrinum
7204. Epist. ad Iacobum et Theodorum
7205. Epist. synodica ad Theodornm patriarcham Alexandriæ
7206. Epist. ad Iacobum Baradæum (frg.)
7207. Apologia (frg.)
7208. Memorandum ad Iohannem Scholasticum patriarcham Cpolis
7212. Epist. scripta a superioribns coenobiorum Orientis ad Paulum
7213. Defensio Pauli patriarchæ a Sergio recluso
7214. Apologia Iacobi Baradæi ab assecla Petri patriarchæ Alexandriæ

LONGIN, ÉVÊQUE DES NUBIENS

7217. Subscriptio Tractatui Theodosii Alexandrini
7218. Epist. ad archimandritas (frg.)
7219. Epist. ad Iohannem ex Beth Hanina (frg.)
7220. Epist. ad Paulum Antiochenum (frg.)

THÉODOSE, PRÊTRE D'ALEXANDRIE

7223. Epist. ad Longinnm (frg.)

THÉODORE COPRIS

7225. Epist. ad Longinnm (Frag.)

THÉODORE DE PHILÆ

7227. Mandatum ad Longinnm (frg.)

JEAN, ÉVÊQUE DES KELLIS

7229. Anathema
7230. Epist. ad Longinnm (frg.)

SERGE DE CHARRES

7232. Epist.

PAUL D'APHRODISIAS

7234. Libellus

SERGE AMPHIATOR

7235. Canones

THÉODORE D'ALEXANDRIE

7236. Epist. synodica ad Paulum Antiochenum

PIERRE IV D'ALEXANDRIE

7238. Epist. synodica ad Iacobum Baradæum (frgg.)

DAMIEN D'ALEXANDRIE

7240. Epist. synodica ad Iacobum Baradænm
7241. Epist. consolatoria (post mortem Iacobi)
7242. Epist. I ad Petrum Callinicensem
7243. Epist. II ad eundem
7244. Epist. III ad eundem (Responsio Damiani)
7245. Tractatus (frgg.)
7246. Apologiæ ad Petrum Callinicensem missæ
(1) Apologia prima sen Epist. prolixa (frgg.)
(2) Apologia secnnda seu epistula per Zachariam allata (frgg.)
(3) Epist. per Gerontium allata (frg.)
7247. Epistulæ variæ
(1) Epist. ad episcopos Orientis (frgg.)
(2) Epist. festalis anni septimi seu prima (frgg.)
(3) Epist. festalis anni octavi seu secunda (frgg.)
7248. frgg. alia
(1) Ex sermone incathedrationis
(2) Ex locis indeterminatis

PIERRE DE CALLINICE

7250. Hymnus pentasyllabus de crucifixione
7251. Documenta antitritheitica
7252. Contra Damianum
7253. Epist. ad episcopos Mesopotamiæ (frg.)
7254. Tractatus contra Iohannem archimandritam
7255. Anaphora
7256. Epist. ad episcopos Orientis (frg.)
7257. Epist. ad Syros Alexandriæ
7258. Syndocticum seu epist. Petri et omnis cleri eius ad Damianum missa (frgg.)
7259. Memorandum ad Damianum missum (frg.)

JEAN PHILOPON

7260. Diætetes seu arbiter
7261. Epitome libri diætetis

7262. Dubiorum quorundam in Diætete solutio duplex
7263. Tractatns de totalitate et partibus ad Sergium presbyterum
7264. Epist. ad Iustinianum
7268. De Trinitate (frgg.)
7269. Contra Themistinm (frgg.)
7270. De theologia (frgg.)
7271. Tomi quattnor contra synodum quartam (frgg.)
7272. De resurrectione (frgg.)
7273. Contra Andream (frgg.)
7275. Epist. ad consentaneum quendam (frg.)
7276. Contra epist. Dosithei (frgg.)
7276a. frgg. alia
(1) frgg. incert. orig. ex opere antitritheitico syriaco anonymo
(2) frgg. incert. originis in epist. synodali Damiani Alexandrini prolata
7277. Tractatus de differentia, numero ac divisione
7282. Scripta antitritheistica

CONON DE TARSE, EUGÈNE DE SÉLEUCIE ET THÉONAS
7283. Epist. ad eorum asseclas (frgg.)

THÉODORE LE MOINE
7295. Confutatio brevis

DANIEL LE SCÉTIOTE
7363. Narrationes (vers.)

SYMÉON STYLITE LE JEUNE
7368. frgg.

GRÉGOIRE D'ANTIOCHE
7384. Hom. in mulieres unguentiferas (vers.)
7385. Hom. I in s. theophania (vers.)
7387. Hom. in Mt 3, 17 (vers.)

JEAN BAR APHTHONIA
7484. Commentarii in Ct (frgg.)
7485. Hymni
7486. Colloquia

JEAN RUFUS
7505. Vita Petri Iberi
7506. De commemoratione quomodo beatus Theodosius episc. Hierosolymorum ad Dominnm migravit
7507. Plerophoriæ

JEAN DE BETH-APHTHONIA
7527. Vita Severi

CYRILLE DE SCYTHOPOLIS
7535. Vita Euthymii (vers.+frgg.)

AGATHANGE
7547. Agathange (vers.)

JEAN IV LE JEÛNEUR
7555. Sermo de pænitentia et continentia et virginitate (vers.)

VII[e] siècle

SOPHRONE DE JÉRUSALEM
7636. Epist. ad Arcadinm Cypriensem
7675. Vita Mariæ Aegyptiacæ (vers.)

MAXIME LE CONFESSEUR
7697. (23 b) Eulogii Alexandrini capita VII sub nom. Phocæ (cf. 6971)

ANASTASE LE SINAÏTE
7751. Hom. in sextum Psalmum (vers.)
7782. Dubia : Quæstiones ad eos qui professionem dnarum naturarum respnunt

ÉCRITS ANONYMES CONTRE LES JUIFS
7793. Doctrina Iacobi nuper baptizati (vers.)

JEAN CLIMAQUE
7852. Scala paradisi (vers.)
7853. Liber ad pastorem (vers.)

ISAAC DE NINIVE
7868. Sermones ascetici et epistulæ (textus originalis)
7870. Tractatus de fide orthodoxa

LEONCE DE NÉAPOLIS
7883. Vita Symeonis Sali (vers.)

PANTALÉON DE BYZANCE
7915. Hom. in exaltationem crucis (vers.)

GRÉGOIRE LE PRÊTRE
7975. Laudatio Gregorii Nazianzeni (vers.)

VIII[e] siècle

JEAN DAMASCÈNE
8041. Dialectica (frgg.)

Bibliographie

Aristide, *Apologie*, 2003 : Bernard POUDERON – Marie-Joseph PIERRE (éd. et trad.) – Bernard OUTTIER – Marina GUIORGADZÈ, *Aristide, Apologie*, Paris ; Introduction sur « La version syriaque », p. 137-140 ; texte syriaque et traduction, p. 181-251 (Sources Chrétiennes 470).

Ps.-Athanase, *Sur la virginité*, 2002 : David BRAKKE (éd. et trad.), *Ps.-Athanasius on Virginity*, Louvain (CSCO 592 et 593 / Syr. 232 et 233).

Basile de Césarée, *Sur l'Esprit saint*, 1998 : David G.K. TAYLOR (éd. et trad.), *The Syriac Versions of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*, Louvain (CSCO 576 et 577 / Syr. 228 et 229).

Eusèbe de Césarée, *Onomastikon*, 2005 : Stefan TIMM (éd. et trad.), *Eusebius von Caesarea. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen : Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung mit Indices, Berlin* [p. 1*-45* : introd. ; p. 1-115 : texte syr. transcrit, rétrov. grecque, trad. angl. et allemande, index) (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 152).

[Évagre le Pontique], *Chapitre des disciples d'Évagre*, 2007 : Paul GÉHIN (trad.), *[Évagre le Pontique], Chapitre des disciples d'Évagre,* Paris ; Introduction sur « Les chapitres conservés en syriaque et en arménien », p. 22-27 ; traduction, p. 273-281 ; tables de concordance, p. 297-299 (Sources Chrétiennes 514)

Grégoire de Nazianze, *Discours 13-41*, 2002 : Andrea B. SCHMIDT (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca, II. Orationes XIII et XLI*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 47 ; Corpus Nazianzenum 15).

Grégoire de Nazianze, *Discours 27-38-39*, 2005 : Jean-Claude HAELEWYCK (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca, III Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 53 ; Corpus Nazianzenum 18).

Grégoire de Nazianze, *Discours 40*, 2001 : Jean-Claude HAELEWYCK (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca, I. Oratio XL*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Graeca 49 ; Corpus Nazianzenum 14).

Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, 2000 : Georg N. BONWETSCH – Marcel RICHARD (éd. et trad.), *Hippolyt, Kommentar zu Daniel*, Berlin (GCS, N.F. 7, Hippolytus Werke 1).

Jean Chrysostome, *Sermon au départ en exil*, 2002 : Charbel CHAHINE (éd.), « Une version syriaque du sermon *Cum iret in exsilium* attribué à Jean Chrysostome », *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae IX*, Città del Vaticano, p. 85-102 (Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae IX ; Studi e Testi 409).

Ps.-Jean Chrysostome, *Sermon sur la Croix*, 1986 : Gerald M. BROWNE (éd.), « Ps.-Chrysostom, In venerabilem crucem sermo, the Syriac version », *Le Muséon* 99, p. 39-59.

ASHBROOK HARVEY [à paraître] : Suzan ASHBROOK HARVEY, « St. John Chrysostom in the Syrian Church Tradition » dans *International Scientific Symposium St. John Chrysostom Archbishop of Constantinople 1600th Anniversary of his death (407-2007)*, organisé par le Patriarcat oecuménique de Constantinople, Istambul, 13-18 septembre 2007.

BROCK 1977 : Sebastian P. BROCK, «Some Syriac accounts of the Jewish sects », dans Robert FISCHER (éd.), *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago, p. 265-276.

BROCK 2001 : Sebastian P. BROCK, « Inventaire des traductions syriaques de Basile » dans Sebastian P. BROCK – Mariarosa CORTESI *et alii*, *Basilio tra Oriente e Occidente : convegno internazionale « Basilio il Grande e il monachesimo orientale », Cappadocia, 5-7 ottobre 1999*, Bose.

BROCK 2006 : Sebastian P. BROCK, « The Lives of the Prophets in Syriac : some soundings », dans Charlotte HEMPEL – Judith M. LIEU (éds.), *Biblical Traditions in Transmission. Essays in Honour of Michael A. Knibb*, Leiden, p. 21-37.

CHILDERS 1996 : Jeffrey W. CHILDERS, *Studies in the Syriac versions of St John Chrysostom's Homilies on the New Testament with special reference to Homilies 6, 20, 22, 23, 37, 62, 83 and 84 on John*, unpubl. PhD, Oxford.

ÉVIEUX 1997-2000 : Pierre ÉVIEUX, *Isidore de Péluse, Lettres 1214-1413*, t. I, Paris ; *Lettres 1414-1700*, t. II (Sources Chrétiennes 422-454).

GEERARD 1974 : Maurice GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, t. II, *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, Turnhout (Corpus Christianorum)

GEERARD 1979 : Maurice GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, t. III, *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, Turnhout (Corpus Christianorum).

GEERARD 1983 : Maurice GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, t. I, *Patres antenicaeni*, Turnhout (Corpus Christianorum).

GEERARD-NORET 1998 : Maurice GEERARD – Jacques NORET, *Supplementum*, Turnhout (Corpus Christianorum).

GÉHIN – GUILLAUMONT 1998 : Paul GÉHIN – Claire et Antoine GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Sur les pensées*, Paris, p. 73-79 (Sources Chrétiennes 348).

GÉHIN – AUGUSTIN 1999 . Paul GÉHIN – Pierre AUGUSTIN, Recension de GEERARD-NORET 1998, *Revue des Études Byzantines* 57, 1999, p. 307 [337] – 311 [341].

NORET 2003 : Jacques NORET, *Addenda volumini III*, Turnhout (Corpus Christianorum).

PETIT – VAN ROMPAY 2006 : Françoise PETIT – Lucas VAN ROMPAY (éd. et trad.), *Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l'Octateuque et sur les Règnes Sévère d'Antioche*, Louvain (Traditio exegetica graeca 14).

PROVERBIO 1998 ; Delio V. PROVERBIO [éd.], *La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale*, Wiesbaden (Aethiopistische Forschungen 50).

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

Les chiffres en italique indiquent que les noms des auteurs concernés se trouvent dans les notes de bas de page.

Orientaux

Aba Ier 160, 172
'Abdišo' bar Brika (de Nisibe) 69, 82, *102*, 138
'Abdišo' de Sobée 51, 56, 57
Abraham de Beth Rabban 158
Abraham de Bassora 82
Abraham de Nathpar 175, *178*, *181*
Addaï 112, 114, 156
Antoine de Tagrit 34, 35, 36, 39, 52, 97, 111
Aphraate 10, 11
Athanase II de Balad 34, 37, *49*, 57, 85, 31, 32, 92
Athanase Ier Gammala 92,
Atys 117
Babaï le Grand 56, 152,
Bardesane 114, 115
Bar'edta 56
Barḥadbšabba 'Arbaya 36, *37*, 57, 138
Bar Hebraeus 35, 36, 51, 56, 78, 79, 80, 82, 90, *91*, 97, 99, 100, *103*, 104, 106, 108-113
Bar Ṣauma (histoire de) 120
Benjamin d'Édesse 85
Candidatus d'Amid 21
Cyprien de Nisibe 82
Cyrus d'Édesse 159
Dadišo' de Qatraya 10, 140
David bar Paulos 97
Denḥa 68, 81
Denys bar Ṣalibi 35, 56, 64, 82, 84, 86, 90, *91*, 99, 100, 111, 112, 130, 131
Denys de Tellmaḥre 132
Élie bar Šinaya 97
Élie de Nisibe 21, 132
Élie de Tirhan 97
Emmanuel aš-Šahhar 99
'Enanišo' *111*
Éphrem 10, 11, 13, 14, 15, 34, 35, 44, 45, 64, 65, 70, 71, 72, 73, 79, 83, 94, 95, 97, 98, 104, 107, *109*, 110, 111, 114-116, 120, 121, 172, 178
Euthyme l'Athonite 119
Farabi (al-) 38, 39
Gabriel 21
Georges des Arabes 12, 31, 32, 85
Ḥassan bar Bahlul 97,
Ḥenana d'Adiabène 36, 37, 65, 158
Ḥubaiš 101, 154
Ḥunain ibn Isḥaq 101

Les Pères grecs dans la tradition syriaque, A. Schmidt, D. Gonnet (éds.), Paris, 2007 (Études syriaques 4), p. 213-217.

Ibas d'Édesse 36, 82, 138, 154
Ibn 'Adi : cf. Yaḥya ibn 'Adi
Ibn al-Nadim 38
Ibn Jarir 38
Ibn Zur'a 38
Isaac de Ninive 10, 14, 19, 20, 35, 172, 176, *181*
Isḥaq ibn Ḥunain 101
Išo' bar Nun 67, 68, 69, 99
Išo'dad de Merv 22, 55, 64, 68, 69, 99, 139
Išo'yahb I[er] 158
Išo'yahb III d'Adiabène 14, 156
Jacques Baradée 135, 141, 143
Jacques (Sévère) bar Šakko *91*, 97, 130
Jacques d'Édesse 35, 52, 70, 72, 73, 78, 84, 92, 96, 97, 99, *103*, 104, 105, 107, *109*, 110, 111, 114-117, 120, 121, 131, 140
Jacques de Saroug 10, 11, 14, 28, 34, 35, 36, 98, 103, 105, *109*, 110, 111, 114-116, 120, 121, 137, 172, *175*
Jean bar Aphtonia 32, 33, 70, 92
Jean bar Zo'bi 97
Jean d'Apamée 10, 11, 121
Jean de Bosra 116, 120
Jean de Dara 84, 111, 121
Jean de Tella 32, 33
Joseph Huzaya 82
Lazare bar Sabetha 121
Mani 114-116
Mar Aba I[er], cf. Aba
Mar Atys, cf. Atys
Mar Denḥa, cf. Denḥa
Marouta de Tagrit 33, 81
Martyrius, cf. Sahdona
Michel le Syrien (le Grand) 86, 97
Moïse bar Képha 35, 56, 82 *91*, 99, 100, 102-107, 110-112, 114-117, 120, 121, 130, 131
Moïse de Nisibe 55, 171
Narsaï de Nisibe 10, 11, 13, 14, *37*, 98, 158
Paul de Callinice 30, 140
Paul d'Édesse 19, 21, 34, 37, 51, 52, 57
Philopon 85
Paul de Samosate 160
Qiyore 138
Rabbula d'Édesse 13, 28, 135, 138, 142, 143
Sabrišo' (rabban) 86
Sahdona 56, 173, 177, *181*, 182
Salomon de Baṣra 99
Serge de Singar 80, 81
Serge de Reš'aïna 21, 121, 171, 172
Sévère (moine) 64, 73
Sévère Sébokt (de Nisibe) 81, 86, 87, 92, 120
Šallita 12
Siméon de Beth Aršam 28
Siméon de Ḥisn Mansour 64
Siméon de Taibutheh 10
Théodore Abu Qurra 124
Théodore bar Koni 64, 66, 67, 68, 99,
Théodore bar Zarudi 84
Thomas de Harqel 92
Timothée I[er] 19-22, *32*, 33, 37, 38, 52, 57, 80, 82, 86
Yaḥya ibn 'Adi 38

Grecs et Latins

Abba Isaïe, cf. Isaïe
Alexandre d'Alexandrie 94
Alexandre d'Aphrodisias 23
Ambroise de Milan 142
Ammonius 20, *181*
Amphiloque d'Iconium 21, 120, 134, 173
Anacrite *106*
Anastase le Sinaïte 143, 172, 178, 181
Anaxagore 121
Anaximène *106*, 121
André de Crète 191
Apollinaire de Laodicée 21, 114, 140, 142, 157, 158, 161
Archithé 111
Aristide 129, 130 177
Aristote 31, 32, 36, 37, 82, 91, 100, 101, 104-106, 111-114, 121
Arius 157, 158
Ariens 112, 114
Asclépios *106*
Athanase d'Alexandrie 14, 16, 17, 20, 21, 35, 36, *43*, 52, 70, 71, 94, 103, 105, 110, 111, 114, 115, 120, 121, 133, 134, 135, 140, 161, 173, 187
Attique de Constantinople 94, 120
Basile de Césarée 15, 17, 19, 20, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 78, 79, 82, 83, 84, 86, 94, 97, 105, 107, 110, 111, 114-116, 120, 121, 133, 134, 171, 173, 177, 181, 182, 187-189
Callisthène 35
Clément de Rome 110, 112, 121
Cyprien de Carthage 142
Cyrille d'Alexandrie 13, 19, 29, 30, 33, 35, 36, *43*, 69, 70, 71, 73, 91, 94, 103, 105, 110, 111, 114-117, 120, 121, 128, 133, 135-137, 139, 140, 142, 151, 152, 156, 158, 159, 161, 163, 165, 187
Cyrille de Scythopolis 176
Démocrite *106*, 121
Démosthène 27, 31
Denys l'Aréopagite (d'Athènes) 20, 21, 35, 38, 66, 43, 78, 79, 82, 84, 85, 87, 97, 103, 105, 110, 111, 114, 116, 117, 120, 121, 135
Diodore de Tarse 20, 28, 29, 36, *37*, *44*, 69, 136, 137, *138*, 139, 152, 156, 162, 171, 172
Diogène 121
Empédocle *106*, 121
Épicure 121
Épiphane de Chypre 70, 116, 120, 133, 142
Érechthée d'Antioche 36
Ésope 35
Eunome 121
Euripe 121
Eusèbe de Césarée 11, 69, 97, 28, 129, 131, 132, *133*
Eusèbe d'Emèse 69, 94, 131
Eustathe d'Antioche 21, 116, 135, 142
Eutychès 140, 173
Évagre le Pontique 11, 20, 35, 36, 37, 43, 54, 65, 67, 82, 110, 120, 121, 171, 178-180
Félix de Rome 142, 161
Flavien 21
Galien 121
Georges le Syncelle 132
Grégoire de Nazianze 11, 12, 15, 17, 19, 21, 27, 30-34, 37, 38, 43-

45, 50-52, 54, 55-57, 64, 66, 67, 78-82, 84-86, 94, *96*, 97, 104, 105, *109*, 110, 111, 114-117, 120, 121, 128, 134, 135, 176, 188, 189
Grégoire de Nysse 14, 35, 38, 39, 43-45, 53-57, 64, 66, 70, 82, 83, 87, 105, 107, *109*, 110, 112, 114-116, 120, 121, 171, 172, 188
Grégoire le Thaumaturge 94, 120, 130
Héraclite *106*, 121
Hermès Trismégiste 121
Hermogène 34
Hérodote 121
Hippocrate de Chios 121
Hippolyte de Rome 35, 130, 131
Homère 34, 35, 121
Ignace d'Antioche 142, 187
Irénée de Lyon 115, 142
Isaac d'Antioche 111
Isaïe 82, 115, 171, 182
Isaïe (prophète) 106
Jacques de Jérusalem 187
Jean Chrysostome 18, 19, 35, 37, 38, 43, 64, 65, 67, 69, 70, 72, 73, 79, 95, 103, 105, 107, 110, 111, 114-116, 120, 121, 129, 134, 135, 156, 171, 173, *174*, 178, 187-189, 191
Jean Climaque 143, 172, 174, *181*
Jean d'Alexandrie 188
Jean Damascène 9, 16, *96*, 129
Jean de Scythopolis 120, 136
Jean de Sicile 27
Jean de Scythopolis 136
Jean le Sinaïtique 16
Jean Philopon 38, 97, 115, 116, 143
Jean Zosime 182
Jérôme 31
Josèphe 121
Jules de Rome 120, 142, 161
Julien l'Apostat *107*, 116
Julien d'Halicarnasse 94, *107*, 140
Léon de Rome 173
Leucippe 121
Libanius 156
Macaire 20, 45, 54
Marc le Moine 20, 175
Marcion 115
Méliton de Sarde 142
Méthode d'Olympe 105, 115, 116, 120, 121, 142
Nestorius 38, *43*, 134, 135, 136, 142, 151, 152, 154-156, 163, 164
Némésius d'Émèse 37, 121
Nicétas d'Héraclée 132
Nil *181*
Olympe 132
Origène 66, 67, 120, 121, 149, *180*
Pallade 20, 111
Parménide 121
Pélage 165
Péripatéticiens 121
Philoxène de Mabboug 11, 12, 13, 14, 17, 28, 29, 30, 36, 47, 54, *71*, 92-94, *95*, 103, 105, 110-112, 114-116, 120, 121
Phocas 20, 21, 37
Pierre de Callinice 16, 135
Platon 27, 31, 105, 121
Platoniciens 114
Plotin 121
Plutarque 35, 121
Porphyre 121
Proclus de Constantinople 13, 19, 120, 173

Pseudo-Nonnos 58
Ptolémée 121
Pythagore 35, *106*, 121
Rufin *51*, 132
Sabas 189
Sérapion de Thmuis 134
Sévère d'Antioche 18, 19, 30, 32, 35, 36, 54, 69, 72, 78-80, 82, 87, 91, 97, 103, 105, 110, 111, 114-117, 120, 121, 128, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 152, 165, 166
Sévérien de Gabala 134, 173, *178*
Simplicius de Rome 142
Socrate 97
Solon 121
Sophocle 121
Sophrone de Jérusalem 143, 173
Sozomène 45, 47
Stoïciens 106, 114, 121
Tertullien 149
Thalès 121
Théodore de Mopsueste 20, 28, 29, 33, 36, 37, 56, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 79, 81, 82, 84, 91, 99, *102*, 105, 107, 114, 116, 120, 121, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 151, 152, 154-159, 161-164
Théodoret de Cyr 69, 97, 105, 115, 136, 139, 154
Théodose d'Alexandrie 16
Théodote d'Ancyre 36, 82, 111, 117, 120
Théophile d'Alexandrie 94, 115, 142
Théophraste 121
Timothée Aelure 142
Timothée IV d'Alexandrie 135
Titus de Bosra 11, 13, 14, 28, 131, 132
Vitalien de Rome 142
Zacharie le Rhéteur (Scholastique) 32, 98, 135, 143
Zénobe de Zephyre 114

TABLE DES MATIÈRES

A. SCHMIDT – *Préface* 7

S.P. BROCK – *L'apport des Pères grecs pour la littérature syriaque* 9

J.W. WATT – *Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques* 27

D.G.K. TAYLOR– *Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque* 43

B. TER HAAR ROMENY – *Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques* .. 63

I. ISEBAERT-CAUUET – *Les Pères grecs dans les commentaires syriaques* 77

A. JUCKEL – *La réception des Pères grecs pendant la « Renaissance » syriaque. Renaissance – acculturation – identité* 89

M. DEBIÉ – D. GONNET – *Les Pères disparus en grec* 127

D.W. WINKLER – *Les Pères grecs dans les dialogues œcuméniques entres les Églises syriaques* 149

P. GÉHIN – *Les manuscrits patristiques de Sainte-Catherine du Sinaï* 171

M. IMMERZEEL – *Les Pères de l'Église dans les peintures murales médiévales du Liban et de la Syrie* 185

Liste des œuvres patristiques traduites du grec en syriaque 195

Index des auteurs anciens 213

Table des matières 219

La collection « Études syriaques » 220

LA COLLECTION « ÉTUDES SYRIAQUES »

La collection *Études syriaques* est publiée par la Société d'études syriaques fondée en 2003. Sa création a répondu à un constat : la culture syriaque, loin d'être une spécialité marginale, voire exotique, trop souvent considérée d'abord comme une auxiliaire des études bibliques, de la théologie et de la spiritualité, fait partie des cultures humaines. Comme telle, nous devons considérer ses documents, manuscrits, inscriptions, vestiges archéologiques, comme un patrimoine humain à recueillir, conserver, étudier et faire connaître. Nous avons aussi songé aux membres des communautés chrétiennes dont la langue liturgique est encore actuellement le syriaque et qui manifestent un intérêt renouvelé pour leur patrimoine. Or il n'existait pas en France de lieu de rencontre et d'échanges pour répondre à cette ambition.

L'objet de la Société d'études syriaques est la culture des chrétientés de langue syriaque, quelles que soient leurs confessions. Cette société, à but scientifique et académique, s'intéresse à l'histoire, à l'art, à la littérature et de manière générale à tout ce qui a fait la richesse de la culture de ces communautés : Écriture sainte, théologie, patristique, philosophie, grammaire, histoire, chronographie, droit, liturgie, astronomie, médecine, poésie...

Le but de l'association est de promouvoir les études syriaques, de favoriser les échanges et la circulation de l'information entre ceux qui en sont partie prenante, d'organiser des rencontres (colloques, journées d'études...) et de susciter des publications sur ce sujet.

Son premier projet est d'organiser chaque année une journée d'études thématique et d'en publier les résultats dans l'année qui suit. Chaque volume veut offrir une vision générale sur un sujet, en regroupant des articles d'introduction et non des études ponctuelles. Il ne remplace pas les ouvrages et articles de recherches, les discussions philologiques et historiques mais s'en nourrit. Ainsi, année après année, pourra se constituer une « bibliothèque » d'introduction à la culture syriaque. Le premier volume a été consacré aux inscriptions syriaques, le deuxième aux apocryphes et celui-ci aux liturgies. Le volume suivant traitera des *Pères grecs en syriaque* et sera rédigé dans le même esprit.

Pour aboutir, ce projet a besoin du concours de tous, et notamment d'être porté par une *Société d'études syriaques* vivante et nombreuse.

Étudier les cultures syriaques, c'est s'occuper de régions qui s'appellent aujourd'hui la Turquie, l'Iraq, l'Iran, la Syrie, le Liban, la Palestine, Israël, la Jordanie, la Chine, l'Inde et de populations dont les descendants actuels parlent turoyo, soureth, turc, kurde, arabe, persan, chinois, malayalam, ouïghour, mongol. En promouvant les études syriaques, en essayant de mettre à disposition du public les meilleurs résultats des recherches, sans masquer leur complexité, nous voulons contribuer à ouvrir l'intelligence de notre monde. Les études syriaques, qui méritent bien de figurer dans les « Humanités », peuvent constituer un chemin vers la tolérance et la compréhension.

Pl 1. Deir Mar Mousa : Les patriarches dans l'abside. *Cliché M. Immerzeel.*

Pl. 2. Deir Mar Mousa : Les patriarches dans le Jugement dernier.
Cliché M. Immerzeel.

Pl. 3. Deir Mar Mitri, Qousba :
Saint Basile. *Cliché M. Immerzeel.*

Pl. 4 Deir Mar Elias an-Nahr, Kfar Qahel :
Saint Basile. *Cliché M. Immerzeel.*

Pl. 5. Deir Ṣalib, Hadchit : Les Saints dans l'abside. *Cliché M. Immerzeel.*

Pl. 6. Chapelle Mar Élie, Ma'arrat Saydnaya : Mur nord. *Cliché M. Immerzeel.*